PIERRE MANENT

HUMANITAS

ISTORIA INTELECTUALĂ A LIBERALISMULUI

Societatea civilă

Pierre Manent (n. 1949) este conferenţiar la Collège de France. Discipol al lui Raymond Aron, e redactor-şef al revistei *Commentaire*, înfiinţată de ilustrul său maestru — unul din rarele cercuri intelectuale franceze în care gîndirea liberală nu a fost afectată de derivele stîngii.

A publicat numeroase studii şi articole, are o intensă activitate în cadrul colocviilor şi congreselor.

Cărţi: *Naissances de la politique moderne* (1977); *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982); *Les Libéraux* (antologie în două volume, cu introducere şi comentarii, 1986); *Histoire intellectuelle du libéralisme* (1987). Prin acestea două din urmă, Pierre Manent s-a impus ca una dintre cele mai proeminente autorităţi mondiale în problematica liberalismului. Pregăteşte o sinteză de filozofie politică.

PIERRE MANENT

ISTORIA INTELECTUALĂ A LIBERALISMULUI

ZECE LECŢII

Traducere de Mona Antohi şi Sorin Antohi

Prefaţă de Sorin Antohi

HUMANITAS

BUCUREŞTI, 1992

PIERRE MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*
Calmann-Lévy/Pluriel, 1987.
© Calmann-Lévy, 1987

© Editura Humanitas, 1992, pentru prezenta versiune românească.

ISBN 973-28-0335-5

Introducere

Anii '80 au marcat în Europa refluxul ideologiilor socialiste occidentale şi s-au încheiat cu falimentul generalizat al regimurilor comuniste din Est. Dacă experienţa istorică a „socialismului real" nu ne-a lăsat moştenire decît un haos din care se iese prin suferinţe comparabile cu cele ale intrării, eşecul socialismelor occidentale eliberează un important spaţiu al vieţii publice democratice, pentru care candidează cu mari şanse liberalismul. Chiar în Franţa, interesul pentru liberalism este în creştere accelerată, în condiţiile în care o parte a clasei politice îşi propune să-şi scoată în sfîrşit electoratul, şi poate chiar ţara întreagă, din mişcarea de pendul ai cărei poli sînt cel mai dogmatic comunism occidental şi, respectiv, una din mişcările de dreapta cele mai insidioase.

Revirimentul interesului pentru liberalism nu poate decît să stimuleze producţia ştiinţifică dedicată celei mai onorabile doctrine politice apărute pe continentul nostru. Bineînţeles, lucrările dedicate subiectului umpleau deja lungi rafturi de bibliotecă, dar noua generaţie liberală trebuia să-şi definească, asemeni celor care o precedaseră, opţiunile şi accentele. Cred că această provocare intelectuală a generat mai multe răspunsuri notabile, dar puţine opere cu adevărat înnoitoare. Despre două dintre acestea din urmă va fi vorba în continuare: *Histoire intellectuelle du libéralisme* (Calmann-Lévy/Pluriel, 1987), prezentată acum publicului nostru, şi *Les Libéraux* (Hachette/Pluriel, 1986, două volume) apărute sub semnătura lui Pierre Manent şi devenite rapid clasice.

Pierre Manent, născut în 1949, se numără de mulţi ani printre cei mai valoroşi exegeţi ai politicii moderne. Pe lîngă cele două cărţi menţionate, el a mai publicat *Naissances de la politique moderne* (Payot, 1977), *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Julliard, 1982), numeroase studii şi articole. A fost discipolul lui

Raymond Aron şi este redactorul-şef al revistei *Commentaire*, una dintre cele mai prestigioase publicaţii franceze, înfiinţată de ilustrul său maestru. De asemenea, Pierre Manent este conferenţiar la Collège de France, participă la seminarul de cercetare al lui Alain Besançon de la Şcoala de Înalte Studii în Ştiinţe Sociale, animă numeroase conferinţe şi colocvii de filozofie politică.

Perspectiva din care Manent reconstruieşte genealogia liberalismului e şocantă; el îşi propune să demonstreze, împotriva unui clişeu tenace, că nu avem de-a face cu o doctrină preponderent economică, nici măcar cu una dominată de combinaţia celor două invenţii liberale — guvernul reprezentativ şi economia de piaţă. *Istoria intelectuală a liberalismului* e construită pe o teză neaşteptată: ceea ce este central în constituirea liberalismului nu este economia, ci problema religioasă; provocarea era în fond evidentă din titlu, fiindcă a face istoria intelectuală a liberalismului înseamnă deja a polemiza cu interpretarea sa economistă. Aceeaşi polemică este alimentată de temele celor „zece lecţii" (un subtitlu cu multe conotaţii ambigue): problema teologico-politică; Machiavelli şi fecunditatea răului; Hobbes şi noua artă politică; Locke, munca şi proprietatea; Montesquieu şi separaţia puterilor; Rousseau critic al liberalismului; liberalismul după Revoluţia franceză; Benjamin Constant şi liberalismul de opoziţie; François Guizot şi liberalismul de guvernămînt; Tocqueville şi liberalismul în faţa democraţiei. Cea mai notabilă prezenţă este fără îndoială Machiavelli, recuperat întîia dată convingător pentru genealogia liberalismului de Pierre Manent; autorul *Principelui*, deşi este orice altceva decît un liberal, a inaugurat, la începutul secolului al XVI-lea, o gîndire a politicului în afara referinţei divine, în afara oricărei transcendenţe în genere. Cele mai notabile absenţe din galeria înaintaşilor liberali sînt englezii şi scoţienii: Adam Smith, Bentham, John Stuart Mill. Pentru a le face dreptate, Manent îi include în a doua carte în discuţie, *Liberalii*, antologie în două volume ce cuprinde o remarcabilă selecţie de texte, unele adesea neglijate, o sinteză introductivă care ar merita reluată în enciclopedii, ca şi prezentările autorilor. În fond, istoria şi antologia sînt complementare; dacă radicalismul selecţiei din istorie e atenuat de mai cuprinzătoarea antologie, aceasta din urmă, la rîndul ei, produce dovezi greu de respins pentru tezele eretice ale celei dintîi.

Să revenim la teza centrală. Potrivit lui Pierre Manent, liberalismul s-a născut în Europa occidentală a secolului al XVI-lea, care ieşea din epuizantele războaie religioase doar pentru a rămîne, multă vreme, în faţa unei probleme teologico-politice vitale: edificarea unui stat neutru — dacă nu tolerant —, a unei forme politice fără opinie. Era o primă încercare substanţială de a construi un stat post-ideologic, arbitru şi garant al unei societăţi autoinstituite. Occidentul secolelor al XVI-lea—al XVIII-lea asista de altfel la o criză instituţională şi de conştiinţă fără precedent: în esenţă, e vorba de o dispută pentru teritoriul creat chiar de Biserică între spaţiul spiritual dedicat lui Dumnezeu şi spaţiul temporal dedicat Cezarului. Ambiguitatea Bisericii, care afirma că împărăţia ei nu aparţine acestei lumi doar pentru a se amesteca în treburile cetăţii în numele mandatului său divin — mîntuirea —, provocase o falie în plin centrul societăţilor europene. Din această falie s-a născut liberalismul, ca revendicare a libertăţii de conştiinţă, exigenţă a statului neutru, conceptualizare şi regularizare a pieţei economice[1].

În această lumină, înţelegem mai bine apariţia lui Machiavelli în patristica liberală: Florentinul, distanţîndu-se de aristotelismul medieval (care subordona binele public, administrat de regi, unui bine mai înalt, definit şi orînduit de Biserică), a spus că binele politic (o putere stabilă şi tare) se întemeiază pe rău. În consecinţă, nu numai că subordonarea binelui public mai binelui creştin trebuie abolită, dar orice intervenţie a Bisericii în treburile cetăţii trebuie oprită, fiindcă insistenţa fanatică pentru bine compromite alchimia politicului: transmutarea răului individual în bine comun. Istoria ideilor politice avea să mai cunoască formulări ale malignităţii umane, lăsînd pînă azi teza inversă demagogilor, dictatorilor şi populiştilor. Pentru a nu aminti decît cîteva: Hobbes denunţă la om o repulsie instinctivă faţă de cooperare, admiţînd că doar panica îl pune în mişcare pe individ; Locke atribuie aceeaşi

1 Liberalismul ca soluţie dinamică a problemei teologico-politice: iată o bună temă de reflecţie în Estul ortodox, unde Biserica nu propune un spaţiu terţ — civic, să-l numim — între spaţiul spiritual şi spaţiul temporal, ci se concentrează pe fuziunea acestora două prin *symphonia*. Rafinînd: cum se instituie liberalismul în Estul ortodox, dacă aici Biserica nu abandonează rezolvarea bizantină a teologico-politicului?

funcţie mobilizatoare foamei atavice; Rousseau însuşi, prin distincţia om special — om natural, lasă intactă malignitatea înnăscută a omului; în sfîrşit, pe acest postulat se articulează întreaga tradiţie a constituţionalismului american.

Aşadar, începusem prin a pune problema unei cetăţi autonome, şi iată că ajungem la cetăţeanul ei. Nimic surprinzător: platonizanţii au constatat că *Republica* nu e altceva decît o utopie interioară (interpretare dată la noi de Constantin Noica), fiindcă descrierea cetăţii tematizează şi reprezintă o problematică individuală. Problema liberalismului, tradusă în aceşti termeni, devine refacerea corpului social pornind de la individul democratic, o fiinţă reinstituită *ex nihilo*, autonomă, liberă, sprijinită numai pe propria sa judecată. Am văzut mai înainte cum primii corifei liberali reduceau individul la cîteva elemente minime, care garantează egalitatea. Dar obţinem astfel o persoană egală nu doar cu ceilalţi, ci etern egală cu sine, cu alte cuvinte nulă; nulitatea omului liber, fără soluţia creştină — legarea insului neînsemnat, prin graţia divină, de principiul universal al fiinţelor —, inaugurează un pustiu antropologic, străbătut de abstracţiuni identice, mereu juxtapuse, niciodată legate.

În consecinţă, „proiectul liberal" îşi are originea într-un paradox: el întemeiază legitimitatea politică pe drepturile individului, dar acesta nu există niciodată ca atare, ci e produsul şi producătorul altor indivizi, de care e legat prin familie, profesiune, naţionalitate etc. ; aşadar, fapt excelent observat de Tocqueville, politica liberală trebuie să înceapă prin restabilirea egalităţii naturale dintre indivizi, prin smulgerea lor din reţeaua de influenţe şi dependenţe în care sînt prinşi, cu riscul de a-i îndepărta definitiv de libertatea pe care o promite. Pe de altă parte, nici unul din elementele sistemului liberal nu este automat sau durabil: libertatea de conştiinţă trebuie garantată de stat, neutralitatea statului atîrnă de respectarea unor reguli, afirmarea individului cere un regim reprezentativ, piaţa trebuie reglată juridic în aşa fel încît confruntările de interese să intre într-un joc echitabil. Dar cum poate fi găsit — sau, şi mai greu: instituit, păstrat — raportul just între libertate şi lege? Şi, la urma urmei, există un asemenea raport? Tribulaţiile Europei est-centrale sugerează un răspuns negativ; dar şi Occidentul cunoaşte excesele: neoliberalismul abstract, trecut

complet de partea societăţii civile, sau socialismul dirijist, complet de partea legii. Hotărît lucru, utopia liberală nu e posibilă![2]

Pierre Manent este printre intelectualii care au înţeles foarte bine asta. El îşi păstrează însă luciditatea şi, departe de a căuta depăşirea impasului liberal prin opţiunea pentru o utopie sau prin orbire, rămîne să contemple limitele şi fragilitatea liberalismului, afirmîndu-i în acelaşi timp valorile, dintr-o perspectivă filozofică mai înaltă şi, simultan, mai realistă. Este marele merit al analizelor şi demonstraţiilor sale: replasînd liberalismul şi politica liberală în condiţiile lor generale de posibilitate, el le contemplă stoic eşecurile. În compania marilor spirite ale politicii europene, Pierre Manent a putut înţelege că mai binele este duşmanul binelui.

În fine, cele două cărţi în discuţie au şi o semnificaţie politică specific franceză, dar nu mai puţin instructivă pentru alte ţări, poate chiar pentru cele ce au redescoperit de curînd democraţia. Succesele electorale ale socialismului francez — alegerile regionale şi sondajele de opinie arată însă un pronunţat declin în anii '90 — i-au făcut pe mulţi politicieni liberali să propună o contraideologie, un fel de anti-socialism. Prin aceasta, opinia publică începuse să creadă că liberalismul este un refuz, o negaţie, în orice caz un fenomen secund, o replică — la socialism. Nimic mai fals! Istoria liberalismului datorată lui Pierre Manent clarifică memorabil chestiunea, care nu este doar una de prioritate temporală, ci şi de diferenţiere între un principiu activ şi unul pasiv: socialismul s-a constituit ca reacţie la principalele teme ale tradiţiei liberale; ca doctrină şi ca sistem, el nu poate subzista decît parazitînd liberalismul. Naivitatea lui John Stuart Mill de a crede că socialismul e pasul care desăvîrşeşte liberalismul nu mai e astăzi cu putinţă.

SORIN ANTOHI

---

2 Pentru o schiţă a discuţiei utopiei liberale, vezi Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Ştiinţifică, 1991, pp. 53–55. Dar tendinţa de a face şi din liberalism o utopie e oarecum endemică la intelighenţiile est-europene; de aici şi enormitatea unor încercări de a face din cîte un mare liberal (din Tocqueville, mai ales) un anti-Marx.

Cuvînt înainte

Îmi propun în acest eseu să prezint marile linii sau momentele decisive ale istoriei liberalismului, care constituie curentul prim şi principal şi, ca să zic aşa, basul continuu al politicii moderne, cea a Europei şi a Occidentului de vreo trei secole încoace. A trebuit deci să schiţez în prealabil o interpretare a istoriei europene de dinainte de liberalism, singurul mod, după mine, de a face inteligibilă dezvoltarea liberală. Cititorul va găsi aşadar în aceste pagini nu o istorie politică a Europei, desigur, ci, dacă pot spune aşa, o machetă a acestei istorii, un tablou al articulaţiilor sale majore. Mi-am luat drept călăuze cîteva din operele principale ale filozofiei politice, de la Machiavelli la Tocqueville. Într-adevăr, istoria filozofiei politice este aceea care mi se pare că aduce cea mai multă lumină asupra desfăşurării istoriei noastre, asupra naturii regimului nostru politic.

Cea mai fugară privire evidenţiază o trăsătură centrală şi neobişnuită a situaţiei noastre istorice: gîndirea politică şi viaţa politică sînt, în epoca modernă, legate printr-o legătură directă şi intimă. Fapt inedit. Putem povesti istoria politică a Greciei sau a Romei fără să facem apel la „idei" sau „doctrine". Tucidide, în lucrarea sa despre războiul peloponeziac, despre ceea ce este în ochii săi cel mai mare eveniment al istoriei, în care se manifestă din plin natura cetăţilor greceşti în conflict, Atena şi Sparta în primul rînd, nu consacră nici o singură pagină pentru ceea ce noi am numi „viaţă intelectuală" sau „viaţă culturală". Şi *Istoria* lui este şi astăzi considerată drept capodopera istoriografiei greceşti, poate a istoriografiei înseşi. Acest fapt este cu atît mai remarcabil cu cît Grecia, se ştie, este locul de naştere al filozofiei şi, mai cu seamă, al filozofiei politice. Platon şi Aristotel au pornit de la experienţa vieţii cetăţii greceşti pentru a-şi elabora interpretările

vieţii umane, ce constituie matricea întregii filozofii ulterioare. Dar aceste interpretări au fost făcute *după* încheierea marelui ciclu al politicii greceşti. Cu totul altul este cazul filozofiei politice moderne. Eşti tentat să spui că ea a fost gîndită şi voită *înainte* de a fi aplicată. Ciocîrlia liberalismului şi-a luat zborul în zori.

Să notăm acest indiciu: ce sugerează „constituţiile scrise", „declaraţiile drepturilor", redactate şi proclamate pe cele două maluri ale Atlanticului atunci cînd ne străduim să instaurăm acolo „libertatea", dacă nu o emancipare a „ideii", o creştere a puterii politice a „teoriei"? Părinţii constituţiei americane nu sînt deloc mai puţin preocupaţi să interpreteze exact gîndirea lui Montesquieu şi să se prevaleze de autoritatea sa, decît sînt socialiştii mai tîrziu să înţeleagă ce „a spus într-adevăr" Marx, şi să se revendice de la numele său. Aşa cum scrie Hamilton încă de pe prima pagină a *Federalistului*, în 1787, americanii au sarcina de a hotărî în faţa lumii dacă este cu putinţă să întemeieze o bună guvernare „prin reflecţie şi alegere", sau dacă omenirea este condamnată să fie veşnic jucăria „hazardului" şi a „forţei". Pe scurt, apare bănuiala că există în politica liberală ceva esenţialmente deliberat şi experimental, că ea presupune un proiect conştient şi „construit".

Se va spune că asemenea propoziţii nu ne lămuresc deloc; ori le acorzi un sens slab, şi atunci ele sînt banale — orice acţiune umană, cu excepţia simplului reflex sau pasiunii oarbe, presupune voinţă şi deliberare —, ori le atribui un sens tare, şi atunci ele sînt „metafizice" sau „idealiste", presupui că „ideile guvernează lumea". Aceste propoziţii nu sînt banale, ele nu presupun că „ideile guvernează lumea", oricare ar fi sensul pe care-l atribuim acestei formule. Să arătăm asta printr-un exemplu.

Una dintre „ideile" principale ale liberalismului, se ştie, este aceea a „individului", nu individul ca această fiinţă de carne şi oase, nu ca Petru distinct de Pavel, ci ca această fiinţă care, pentru că e om, este în mod natural titular al unor „drepturi" a căror listă o putem face, drepturi care îi aparţin independent de funcţia sau locul său în societate şi care îl fac egalul oricărui alt om. Oricît de familiară sau de la sine înţeleasă ne-ar apărea această idee, un moment de atenţie ne convinge că, de fapt, ea ar trebui să ne surprindă prin ciudăţenia sa. Cum să asociezi drepturile individului ca individ, cînd dreptul reglează relaţiile între mai mulţi indivizi,

cînd însăşi ideea de drept presupune o comunitate sau o societate deja instituită? Cum să fondezi legitimitatea politică pe drepturile individului, cînd acesta nu există niciodată ca atare, iar în existenţa sa socială şi politică el este întotdeauna legat în mod necesar de alţi indivizi, de o familie, de o clasă, de o profesiune, de o naţiune? Or, este neîndoielnic că tocmai pe această idee atît de evident „asocială" şi „apolitică" a fost construit progresiv corpul politic liberal: ce este o alegere prin sufragiu universal în fond, dacă nu momentul în care fiecare renunţă la caracteristicile sale sociale sau naturale — venituri, profesiune, chiar sex — pentru a nu mai fi decît un „simplu individ", în care corpul politic se descompune paşnic, se face „stare naturală", pentru a se reconstrui imediat cu noi eforturi? Este la fel de neîndoielnic că această fiinţă atît de evident „imaginară" a tins din ce în ce mai mult să devină realitate şi experienţă: locuitorii regimurilor noastre au devenit din ce în ce mai autonomi, din ce în ce mai egali, s-au simţit tot mai puţin definiţi prin apartenenţa lor familială sau socială.

Constatînd o asemenea putere, nu a ideilor în general, ci a acestei idei, sîntem conduşi la o dublă investigaţie: cum a deschis şi îndrumat ea dezvoltarea noastră instituţională? şi mai întîi: cum şi de ce s-a *născut* ea, pentru ce au elaborat-o filozofii, în societăţi care nu o cunoşteau, atunci cînd tradiţia filozofiei politice nici măcar nu avea un cuvînt s-o numească? Pentru a face faţă căror necesităţi, pentru a rezolva ce problemă altminteri insolubilă a ajuns omul european să conceapă o idee atît de originală? Dacă nu sîntem capabili să răspundem la aceste întrebări, sau să încercăm un răspuns, istoria Europei ne rămîne la fel de ferecată ca aceea a imperiilor dispărute din care nu mai dăinuie decît nişte pietre sub nisipuri.

Poate că se va admite cu uşurinţă această din urmă propoziţie, dar adăugînd imediat că sarcina pe care o indică a fost de multă vreme recunoscută şi că, în materie de răspunsuri, sînt atîtea, că nu mai ştim pe care să-l alegem. Este adevărat că nici o epocă nu a fost mai studiată ca secolele moderne pe care le voi parcurge, nici una nu a suscitat atîtea interpretări, într-atît de mare e numărul istoricilor, sociologilor şi filozofilor care s-au străduit să facă inteligibilă specificitatea sau originalitatea dezvoltării europene. Şi eu cred că totul s-a spus, că totul se ştie, şi de altfel nu voi

invoca nici un eveniment care să nu fie cunoscut de toţi, nu voi comenta ca să zic aşa nici un text care să nu-şi aibă locul de onoare în orice istorie a ideilor. Voi încerca numai să sugerez că această istorie neobişnuită, despre care ştim totul, încă nu a „trecut", nu numai fiindcă, bineînţeles, sîntem „moştenitorii" ei, avem „rădăcinile" în ea, ne ocupă „memoria", ci fiindcă regimul nostru politic rămîne determinat, în principiul său generator, de această origine, că această singularitate ne locuieşte azi, şi că noi continuăm să modulăm, în tonalitate minoră, deciziile solemne care au fost luate în urmă cu trei secole.

Potrivit celei mai răspîndite opinii, originalitatea istoriei politice europene ţine de creştinism, iar dezvoltarea politicii moderne poate fi descrisă ca „secularizare": ce sînt pînă la urmă libertatea şi egalitatea, dacă nu „valorile evanghelice" venind să inspire şi să modeleze viaţa civică? Teza a luat naştere şi şi-a dobîndit creditul îndată după Revoluţia franceză. Ea avea meritul de a-i reconcilia pe „înţelepţii" celor două tabere în aceeaşi afecţiune, diferit colorată, pentru „libertatea nouă", cei care gîndeau că venise vremea emancipării umane şi cei ce rămîneau ataşaţi vechii religii; primii vedeau în creştinism cea dintîi expresie, ascunsă sub vălurile graţiei divine sau încurcată în feşele alienării, a libertăţii şi egalităţii omeneşti, ceilalţi celebrau în libertatea modernă ultima cucerire a Evangheliei. Trebuie să ne amintim totuşi că această reconciliere de principiu, care de altfel va aştepta în Franţa mai bine de un secol înainte de a cîştiga adeziunea marii majorităţi a celor două tabere, intervenea după ce religia creştină tocmai fusese total deposedată de puterea sa politică, putere pe care nu o va mai regăsi niciodată: poate că oboseala luptei îi moleşea pe învingători şi, mai mult încă, pe învinşi. De fapt, armele libertăţii, vreau să spun principiile politicii noi — drepturile omului şi cetăţeanului, libertatea de conştiinţă, suveranitatea poporului — fuseseră făurite, de-a lungul celor două secole precedente, într-o luptă aspră împotriva creştinismului, şi în special împotriva Bisericii catolice. Întrebarea decisivă este atunci următoarea: trebuie să vedem în războiul Luminilor împotriva creştinismului expresia unei imense neînţelegeri, ale cărei „raţiuni istorice" ar trebui înţelese, sau dimpotrivă această perioadă ne dezvăluie sensul întreprinderii politice moderne şi deci al liberalismului, mult mai clar decît perioada posterioară a reconcilierii?

Se va spune că istoricul nu poate admite o atare alternativă. A accepta a doua ipoteză ar însemna a accepta punctul de vedere al actorilor istoriei înşişi, a nu recunoaşte în mod deliberat ce era comun Luminilor şi creştinismului, pe scurt a vedea sensul liberalismului în patima lui Voltaire împotriva celor „douăsprezece lichele", concluzie care atestă absurditatea ipotezei. Cît despre prima, este uşor a o face compatibilă cu recunoaşterea caracterului central al conflictului în prima fază; lupta Luminilor nu era îndreptată împotriva creştinismului ca atare, împotriva opiniei creştine, ci împotriva puterii politice a religiei; există deci o continuitate inteligibilă între cele două faze, prima ducînd lupta împotriva puterii de lege a unei opinii, cea de-a doua recunoscînd această opinie ca legitimă ca opinie, şi mergînd chiar de obicei pînă la a-i atribui o „valoare" eminentă.

Aceste obiecţii sînt plauzibile, ele degajă un agreabil parfum de imparţialitate. Totuşi, nimic nu ne garantează că această disjuncţie între putere şi opinie, pe care o considerăm „de drept" şi pe care din acest motiv regimurile noastre o înscriu în fapte, adică în instituţii, este întemeiată în natură, că ea nu este prejudecata fondatoare sau însăşi opinia particulară a regimurilor noastre. Or, de îndată ce avem cea mai mică îndoială asupra acestui punct — şi regimurile noastre de libertate autorizează această îndoială, fiindcă ele se întemeiază pe recunoaşterea incertitudinii tuturor opiniilor, şi deci acceptă logic îndoiala chiar în ce priveşte opinia care le întemeiază —, raportul dintre cele două faze ale istoriei noastre ne apare într-o lumină nouă.

Disjuncţia liberală între putere în general şi opinie în general a fost operată cu ocazia problemei puse sau provocării lansate de o opinie particulară, creştinismul. A trebuit oare ca lumea să aştepte creştinismul pentru ca, opunîndu-se lui sau anumitor consecinţe ale sale, să-şi găsească în fine echilibrul natural? — sau cel puţin, fiindcă e imposibil să numeşti pur şi simplu „natural" ceea ce este rezultatul unui conflict sau al unei contradicţii, echilibrul său raţional? Poate că este la fel de plauzibil să presupunem că mijloacele care au fost inventate şi folosite pentru a face faţă problemei originare, şi care au devenit un regim politic, regimul nostru politic, păstrează urma accidentului care le-a dat naştere, şi că ele devin la rîndul lor ciudat de problematice odată ce problema

originară a fost rezolvată, rezolvată cel puţin spre „satisfacţia" generală. „Nedeterminarea" pe care spirite pătrunzătoare o atribuie formei noastre politice înseamnă oare că am vedea, explicit instituită în regimurile noastre, disjuncţia, esenţială pentru libertate, între putere, cunoaştere şi drept, sau, mai curînd, scoate ea la lumină paradoxul unei cetăţi care, pentru că dorise să se închidă la puterea creştinismului, la puterea unei opinii particulare, se obligă la nesfîrşit să priveze puterea de orice opinie şi opinia de orice putere?

Am încercat să tratez aceste înalte chestiuni după puterile mele. Vreau să spun că nu am încercat să mă măsor cu marile lucrări pe care le-au luminat deja cu putere; am riscat un *raid* între armatele regulate, cu speranţa, sau iluzia, că rapiditatea marşului meu mă va proteja de forţa obiecţiilor lor fără a mă priva de luminile lor.[1]

1 Sînt în orice caz recunoscător lui François Furet şi Pierre Rosanvallon pentru a mă fi invitat să expun această încercare de interpretare a istoriei intelectuale a liberalismului într-un seminar al Fundaţiei Saint-Simon, ţinut din noiembrie 1985 pînă în februarie 1986, de asemenea recunoscător participanţilor la acest seminar pentru bunăvoinţa şi vigilenţa cu care au urmărit această muncă. Abordasem anumite aspecte ale acestei interpretări într-un seminar de la Collège de France, sub conducerea lui Emmanuel Le Roy Ladurie.

CAPITOLUL I

Europa şi problema teologico-politică

Cum să încep? Cu ce să încep? Perioada care precede instalarea regimurilor liberale este numită convenţional Vechiul Regim — denumire total retrospectivă sau negativă, căreia trebuie să-i preferăm o alta, pozitivă sau prospectivă: era monarhiilor „absolute" sau „naţionale". Ceea ce a dat formă acestora din urmă este noţiunea de *suveranitate*. Aşa cum a prevalat ea în Europa, această noţiune este radical nouă în istorie. Pentru a o înţelege, trebuie să înţelegem lumea din care a apărut pentru a o reorganiza. Pe scurt, oricît de copleşitoare ar fi sarcina, trebuie să privim în perspectivă istoria europeană — mai exact, *problema* istoriei europene cu începere de la căderea Imperiului roman de apus.

Ce forme politice erau la dispoziţia oamenilor după această cădere? „La dispoziţie" nu înseamnă că aceste forme existau pe deplin constituite — dimpotrivă, e tocmai epoca unei dezagregări generale —, ci că erau prezente în conştiinţa oamenilor ca posibilităţi politice semnificative şi eventual dezirabile.

Prima formă este evident *imperiul*, prăbuşit în Occident, subzistînd în Orient. Nu vom reaminti niciodată îndeajuns ce mare influenţă a avut ideea de imperiu asupra spiritului oamenilor, chiar multă vreme după căderea imperiului roman; fiecare rege s-a dorit „împărat în regatul său", şi Sfîntul Imperiu romano-german nu a decedat oficial decît în 1806. Să ne gîndim şi la cei doi Napoleoni, la Bismarck, la al III-lea Reich, iar astăzi la ideea „statului mondial". Care este conţinutul ideii de imperiu? Este reunirea întregii lumi cunoscute, a acelui *orbis terrarum* sub o guvernare unică. Ideea de imperiu nu trimite esenţialmente la ambiţiile cuceritoare ale cîtorva indivizi (Alexandru, Cezar, Carol cel Mare sau Napoleon), ea corespunde unităţii oamenilor, universalităţii

naturii umane, care vrea să fie recunoscută şi reflectată în şi prin-tr-o putere unică. Este o idee politică *naturală*.

Cetatea este celălalt mare model semnificativ. Mai întîi pentru că o cetate este prezentă potenţial de îndată ce un număr suficient de oameni se află adunaţi în acelaşi loc. Apoi pentru că, asemenea imperiului, acest tip de organizare politică se bucură de un mare prestigiu, reflex al gloriei republicii romane (şi, de asemenea, prin mijlocirea Romei, al gloriei cetăţilor greceşti, în primul rînd Atena şi Sparta). Acest prestigiu va rămîne mult timp considerabil într-o Europă în care anumite cetăţi vor atinge un înalt grad de putere politică, de prosperitate economică sau de eminenţă intelectuală: oraşele hanseatice, Veneţia sau Florenţa, de exemplu. În declin după triumful monarhiilor, el va reapărea pentru a alimenta speranţa restabilirii vieţii civice, a „libertăţii", dar de acum înainte în cadru naţional, ceea ce schimbă profund semnificaţia ideii originare. Care este „ideea cetăţii"? Este ideea unui spaţiu public în care oamenii, cetăţenii deliberează şi decid asupra a tot ceea ce priveşte „treburile lor comune". Este ideea controlării, prin asociere umană, a condiţiilor proprii de existenţă. Este o idee politică eminamente *naturală*.

Or, faptul primordial al istoriei Europei este că nici cetatea, nici imperiul, nici o combinaţie a ambelor nu au oferit forma sub care Europa şi-a reconstituit organizarea politică: a fost inventată monarhia[1].

A treia formă, al treilea „model" este *Biserica*. Desigur, Biserica nu se plasează pe acelaşi plan cu imperiul şi cetatea. Raţiunea sa de a fi nu este să organizeze viaţa socială şi politică a oamenilor. Dar, prin însăşi existenţa şi vocaţia sa proprie, ea va pune o imensă problemă politică popoarelor europene. Trebuie insistat asupra acestui punct: dezvoltarea politică a Europei nu poate fi înţeleasă decît ca istorie a răspunsurilor la problemele ridicate de Biserică — asociere umană de un tip complet nou —, fiecare răs-

1 „Monarhiile barbare" nu au jucat aici nici un rol esenţial. Lipsite de o expresie intelectuală, cu instituţii fluide — ar trebui să vorbim mai curînd de obiceiuri —, ele nu au jucat un rol, mă refer la un rol considerabil, decît infuzînd un intens spirit de libertate individuală în moravurile europene.

puns instituţional punînd, la rîndul său, probleme inedite şi cerînd inventarea unor răspunsuri noi. Cheia dezvoltării europene este ceea ce în termeni savanţi numim *problema teologico-politică*.

Biserica a pus popoarelor europene două probleme, una conjuncturală, alta structurală. Problema conjuncturală este bine cunoscută: în dezagregarea generală ce a urmat invaziilor barbare, Biserica a trebuit să-şi asume funcţii sociale şi politice pe care autorităţile civile, absente sau neputincioase, nu le îndeplineau. Astfel s-a constituit un amalgam „contra naturii" al funcţiilor civile sau profane şi al funcţiilor specific religioase. Problema structurală este binecunoscută şi ea, dar e important să o formulăm exact.

Definiţia pe care şi-o dă Biserica include o „contradicţie". Pe de o parte, binele pe care ea îl aduce — mîntuirea — nu ţine de această lume. „Această lume" ca atare, lumea „Cezarului", nu o interesează. Pe de altă parte, Dumnezeu însuşi şi Fiul său i-au încredinţat misiunea să-i conducă pe oameni spre mîntuirea al cărei unic vehicul este, prin graţie divină, ea. Prin urmare, ea are „drept de control" sau mai degrabă „datoria de a controla" tot ceea ce ar putea pune în pericol această mîntuire. Or, toate acţiunile umane fiind confruntate cu alternativa binelui şi răului — cu excepţia acţiunilor considerate „indiferente ", a căror definire va reprezenta de altfel miza unei foarte importante dezbateri teologice şi politice, îndeosebi în perioada Reformei —, Biserica are „drept de control" asupra tuturor acţiunilor umane tendenţiale. Şi, printre acţiunile umane, cele mai importante, cele mai pline de consecinţe sînt cele înfăptuite de cei care conduc. Biserica trebuie, deci, în virtutea raţiunii sale de a fi, să vegheze cu cea mai vie atenţie ca toţi cei care conduc să nu ordone celor conduşi să comită fapte care le pun în pericol mîntuirea şi nici să le lase „libertatea" de a le comite. Astfel, Biserica a fost determinată — logic, nu conjunctural — să revendice puterea supremă, *plenitudo potestatis*. Definiţia acestei *potestas* poate varia considerabil, în funcţie, îndeosebi, de cum este concepută — *directa* sau *indirecta*, dar impactul politic al revendicării sale rămîne în esenţă acelaşi. Această revendicare şi-a căpătat întreaga amploare în momentul reformei gregoriene, de la sfîrşitul secolului al XI-lea. În acea epocă, *ecclesia christiana* este considerată drept singura *respublica* adevărată.

Putem rezuma astfel ciudata „contradicţie" din doctrina Bisericii catolice ; *simultan* ea îi lasă pe oameni liberi să se organizeze în temporal aşa cum cred ei de cuviinţă, şi tinde să le impună o „teocraţie". Ea le aduce *în acelaşi timp* o constrîngere religioasă de o amploare inedită, şi o eliberare sau o emancipare de viaţa profană nu mai puţin inedite — spre deosebire de iudaism şi de islam, ea nu aduce o *lege* menită să dirijeze pozitiv toate acţiunile oamenilor în cetate.

Se va spune că această prezentare este artificioasă, că, oricare i-ar fi principiile, în realitate Biserica din Evul Mediu a înclinat spre teocraţie, şi nicidecum spre eliberarea spaţiului profan sau civil. Obiecţia are importanţa sa; totuşi, nu trebuie analizat numai ce a făcut în mod direct Biserica, ci şi ceea ce a înlesnit ea, şi care nu ar fi fost posibil dacă doctrina sa nu ar fi conţinut „contradicţia" pe care am relevat-o. Biserica a avut pretenţia să-şi exercite, fără deosebire, controlul asupra tuturor regimurilor politice: monarhii, cetăţi sau imperii. Chiar prin aceasta, ea recunoştea că nu dorea să impună un regim politic special. În consecinţă, în clipa în care lumea profană îşi va recăpăta forţele, va avea latitudinea să caute forma politică susceptibilă să reziste cel mai bine pretenţiilor Bisericii. Cu alte cuvinte, lupta împotriva versantului teocratic al Bisericii a fost făcută posibilă şi oarecum autorizată de versantul care declara liber domeniul „Cezarului".

Pe ce baze politice va tinde să se organizeze lumea profană, ca să facă faţă pretenţiilor Bisericii? Să examinăm resursele celor două forme politice disponibile pe care le-am menţionat.

Mai întîi cetatea. Organizarea în cetăţi a fost foarte puternică în anumite regiuni ale Europei pînă în secolul al XVI-lea (Italia de nord, Flandra, Germania de nord). Raţiunile istorice ale acestui fapt nu ne interesează aici. Ceea ce e frapant este că această formă politică, căreia îi datorăm atîtea capodopere artistice şi literare, a fost lovită de un fel de incapacitate de a se răspîndi, şi chiar de a dura. Aceasta ţine desigur de instabilitatea specifică acestei forme de organizare politică: luptele civile, între „facţiuni", duc adesea la paralizarea şi chiar la autodistrugerea cetăţii, aşa cum demonstrează elocvent cronica cetăţilor greceşti şi italiene. La aceste motive „naturale", se adaugă motive care ţin de prezenţa şi influenţa Bisericii. Asupra acestui punct, trebuie făcute două remarci aparent contradictorii. Pe de o parte, cetăţile sînt

relativ slabe în faţa Bisericii; ele îi ţin piept cu greu. Pe de altă parte, îi sînt deosebit de ostile sau, în sens invers, Biserica nu le agreează cîtuşi de puţin.

Cetăţile sînt slabe „ideologic"; ele sînt fenomene „particulare" în faţa a două „universalii", Imperiul şi Biserica. Fiecare facţiune din interiorul cetăţii va tinde să se sprijine pe una sau pe cealaltă din aceste universalii — guelfii şi ghibelinii la Florenţa —, să se sprijine, de asemenea, pe o monarhie străină sau alta.

Altminteri, cetăţile cunosc o viaţă politică extrem de intensă, chiar tumultuoasă; interesele şi pasiunile oamenilor sînt aici în mod natural îndreptate spre lucrurile acestei lumi. Cetatea tinde deci să constituie o lume deosebit de închisă, rebelă la influenţa Bisericii. În fine, atitudinea naturală a oamenilor este să-şi afirme libertatea, independenţa. În aceste trei privinţe, monarhia va prezenta caracteristici opuse.

Prea ostilă structural pretenţiilor Bisericii, cetatea era în acelaşi timp prea slabă ca să constituie o formă politică în stare, într-o epocă dominată de Biserică, să se afirme victorios împotriva ei, satisfăcîndu-i totodată anumite exigenţe.

Aceste remarci se impun spontan celui care analizează istoria cetăţilor italiene, cea a Florenţei îndeosebi. Se va obiecta, poate, că în Italia prevala o situaţie atipică, întrucît Papa era aici prinţul temporal. În realitate, chiar şi în Italia, forţele Bisericii erau esenţialmente spirituale: Papa nu a putut, ca să spunem aşa, duce niciodată un război de unul singur; în epoca celui mai mare prestigiu al papalităţii, el nu s-a putut face ascultat cum ar fi trebuit nici măcar la Roma; şi istorici reputaţi au putut afirma că înaintea Reformei el avea mai multă influenţă în Anglia sau Germania decît în Italia.

În orice caz, această situaţie a cetăţilor italiene a avut consecinţe majore pentru întreaga istorie europeană. Amestecul de ostilitate structurală şi de slăbiciune intrinsecă în relaţia dintre cetate şi Biserică explică în mare parte de ce cetăţile italiene au elaborat, cu o asemenea agresivitate, prima civilizaţie cu adevărat „profană" a lumii creştine. Primele mari afirmări literare ale stabilităţii, independenţei şi nobleţei lumii profane s-au născut în Italia: Dante, Marsilio din Padova, Boccaccio. Această tradiţie „florentină" va fi reluată, transformată radical şi făcută operaţio-

nală pentru ofensiva împotriva Bisericii de un mare duşman al numelui de creştin: Machiavelli.

Cît despre cealaltă mare posibilitate de organizare politică, şi anume imperiul, nu am să spun decît cîteva cuvinte. Performanţele sale efective, diferite de prestigiul ideii sale, sînt într-un fel şi mai modeste decît cele ale cetăţii. Şi nu din lipsă de genii: ajunge să-i amintim pe Carol cel Mare sau pe Frederic al II-lea Hohenstaufen. Pe lîngă dificultatea intrinsecă a proiectului imperial pe o arie atît de divizată geografic, etnic şi politic cum este Europa, trebuie să se ţină seama de o realitate spirituală fundamentală: locul imperiului — universalul — este deja ocupat, adjudecat, într-un fel, de Biserică. Există o obiecţie care pare să infirme pe loc ipoteza formulată mai sus: imperiul de Răsărit, amplasat la Constantinopol, a coexistat cu creştinismul într-o uniune aproape organică. Dar tocmai la Constantinopol a fost desăvîrşită această uniune, departe de centrul radiant al prezenţei creştine: Papa. Joseph de Maistre, care trebuie întotdeauna consultat asupra acestui subiect, afirmă că dacă scaunul Imperiului a fost transferat la Constantinopol, aceasta s-a făcut printr-o mişcare spirituală instinctivă: Constantin a simţit că „aceleaşi ziduri nu-i puteau adăposti şi pe împărat şi pe pontif". El a cedat Roma Papei[2].

Problema politică europeană prin excelenţă este deci următoarea: lumea nonreligioasă, profană, laică trebuie să se organizeze sub o formă care să nu fie nici cetatea nici imperiul, o formă mai puţin „particulară" decît cetatea şi mai puţin „universală" decît imperiul sau a cărei universalitate ar fi alta decît universalitatea imperiului. Ştim că această formă politică va fi monarhia „absolută" sau „naţională". Înainte de a încerca să descriu schimbările spirituale şi politice care i-au permis constituirea, aş vrea să arăt pe scurt de ce este ea structural superioară cetăţii şi imperiului pentru a face faţă problemei puse de revendicările Bisericii.

Asemeni împăratului, şi spre deosebire de cetate, regele va putea aspira la „dreptul divin" (în virtutea axiomei pauline: „Toată puterea vine de la Dumnezeu" — spre deosebire de cetate, căci demnitarii cetăţii, fiind o pluralitate, nu întrunesc prima condiţie

2 *Du Pape,* II, 6 (Lyon, 1819)

pentru a fi imaginea sau vicarul lui Dumnezeu: unicitatea[3]); dar, spre deosebire de împărat, el nu aspiră în principiu la monarhia universală, ceea ce limitează amploarea conflictului cu universalitatea Bisericii. În plus, viaţa politică într-un regat este mult mai puţin intensă decît într-o cetate, lăsîndu-i pe oameni mai liberi să se consacre lucrurilor lumii de dincolo. În fine, atitudinea firească a supuşilor unui monarh este obedienţa: ceea ce convine şi mai mult Bisericii. Prin aceste trei trăsături, monarhia este mult mai compatibilă cu Biserica decît cetatea. Simultan, şi paradoxal, o dată cu afirmarea dreptului divin, lumea umană profană, a cărei cheie de boltă este regele, este în principiu absolut independentă de Biserică: regele depinde direct de Dumnezeu. Consecinţa practică este că regii vor încerca să se pună în fruntea organizării — chiar religioase — din regatele lor.

Şansa istorică a monarhiei în lumea creştină ţine în mare parte de faptul că această formă politică permite o largă acceptare a prezenţei Bisericii şi, în acelaşi timp, deţine un resort de o forţă deosebită — monarhul de drept divin — care să garanteze independenţa corpului politic faţă de Biserică.

Monarhia europeană are deci două laturi: o latură „statică" ce ar putea fi caracterizată ca uniunea dintre Tron şi Altar — regele este bun creştin şi fiu supus al Bisericii; schimb de amabilităţi, Biserica îl recunoaşte rege prin graţie divină şi predică credincioşilor supunerea faţă de puterea sa; şi o latură „dinamică": regele tinde în mod natural să afirme totala independenţă a corpului politic în raport cu Biserica şi să revendice, deci, suveranitatea — chiar religioasă — în regatul său (numirea episcopilor, controlul ordinelor religioase şi chiar, în cazuri extreme ca Anglia, participarea la definirea conţinutului dogmatic al religiei). În timp ce în Evul Mediu corpurile politice erau învăluite sau înglobate de Biserică, monarhiile care se îndreaptă spre absolutism tind, fiecare, să înglobeze Biserica prezentă între hotarele lor: regatul este corpul politic suprem, asocierea umană prin excelenţă. Atunci cînd această supremaţie va fi definitiv stabilită, regatul va deveni „naţiune",

3 Axioma paulină, ca atare, vizează puterea demnitarilor, ca şi pe cea a regelui, dar într-o cetate puterea circulă, se distribuie între titulari numeroşi şi adesea provizorii: ea nu este încorporată într-o persoană. Este greu de recunoscut aici un reflex al imuabilităţii şi unicităţii divine.

şi „reprezentanţii" acesteia vor impune clerului „constituţia civilă" care va consacra subordonarea completă a Bisericii faţă de corpul politic.

Astfel, monarhia apare nu atît ca un regim, cît ca un *proces*. Aceasta explică de ce marile teorii istorice care au fost formulate în secolul al XIX-lea îi înlătură deliberat orice consistenţă proprie pentru a face din ea un simplu instrument, instrument destinat să fie aruncat o dată ce va fi înfăptuit ceea ce aştepta „istoria" de la el: pentru marxism, este instrumentul trecerii de la „feudalism" la „capitalism"; pentru Guizot, de unificare „naţională" şi de „civilizaţie"; pentru Tocqueville, de trecere de la „aristocraţie" la „democraţie".[4] Aceste interpretări sînt de valoare inegală, dar, toate, încearcă să dea un conţinut inteligibil acestei intuiţii: monarhia e cea care a pus în mişcare „istoria", istoria „modernă" a Europei, o istorie orientată, prezentînd un „sens", „irezistibilă". Monarhia e cea care a rupt în Europa, şi numai în Europa, ritmul „natural" al politicii, al istoriei politice.

Ritmul „natural" al unui corp politic poate fi descris în linii mari în felul următor: în politica externă, expansiunea teritorială pînă ce această expansiune, împinsă prea departe, conduce la înfrîngere şi la dispariţia corpului politic de pe scena istorică; în politica internă, fie conservarea, ducînd la pietrificare, a unui aceluiaşi regim şi a unei aceleiaşi tradiţii, fie o deplasare, descrisă de obicei drept „ciclică", între forme politice predeterminate şi constante în caracteristicile lor esenţiale: aristocraţie, democraţie, anarhie, despotism, monarhie. Ei bine, monarhia europeană a declanşat o mişcare politică ce a condus la transformarea neîncetată şi deloc ciclică a constituirii interne a statelor, transformare permanent producătoare de forme politice şi sociale noi. Monarhia a declanşat Istoria şi trăim încă din acest impuls originar.

De unde această originalitate deosebită, acest dinamism fără egal al monarhiei europene? Ceea ce ar fi putut „fixa" această

---

4 Guizot, spre deosebire de Tocqueville şi de Marx, se străduie totuşi să dea monarhiei, dincolo de „funcţia sa istorică", o consistenţă „naturală": „Ea îşi află sursa în această credinţă în unitatea şi imuabilitatea suveranului de drept care este înrădăcinată în adîncul spiritului uman". Vezi „De la souveraineté", in *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette/Pluriel, 1985, pp. 336–341.

monarhie ar fi fost un compromis durabil între sacrul religios şi sacrul civic, regele fiind cheia de boltă a sistemului sacral. Or, în ciuda tuturor atributelor sale religioase ostentative, în ciuda încoronării, a dreptului divin şi a credinţei în puterea sa de a vindeca prin atingere, regele nu a putut fi niciodată în Europa cheia de boltă a sistemului sacrului, cum era în Orient. În Orient, regele sau împăratul se putea lansa în cuceririle cele mai extravagante, dar rămînea, în raport cu interiorul societăţii sau civilizaţiei sale de origine, marele conservator. Acest rol pasiv sublim sau sublim pasiv îi era interzis în Occident: regele a trebuit *să acţioneze* aici continuu, să acţioneze asupra societăţii *sale*. Care a fost principiul acestei acţiuni?

În măsura în care regele nu poate să determine sau să conserve sacrul cel mai puternic, sacrul propriu-zis creştin (figura Regelui-Christ, de exemplu, nu va reuşi, din motive evidente[5], să capete o consistenţă durabilă), îi va reveni în mod natural sarcina, sau şi-o va asuma el însuşi, să constituie corpul politic ca totalitate *unitară* esenţialmente distinctă de Biserică, se va angaja să constituie cetatea profană, *civitas hominum*; o va face *una*, aşa cum el însuşi este *unul*. Am insistat asupra acestui punct: Biserica lasă în principiu omul liber să organizeze cetatea terestră aşa cum crede de cuviinţă. Ei bine, regele, prin poziţia sa, este capabil, singurul capabil, să-şi asume şi să actualizeze acest rol lăsat sau oferit omului.

Am încercat să definesc foarte schematic peisajul primordial, problema originară a istoriei Europei, pornind de la care dezvoltarea politică ulterioară este inteligibilă. Am prezentat această problemă într-o formă aproape matematică: fiind date caracteristicile Bisericii catolice, să se afle forma politică X care permite să se asigure independenţa lumii profane. Cetatea şi imperiul fiind inadecvate, rămîne monarhia. Există mult mai puţin artificiu decît am fi tentaţi să credem într-o asemenea prezentare, chiar dacă ea beneficiază de avantajele retrospectivei: această chestiune a

5 Titlul de *vicarius Christi*, împărţit la început cu regele sau împăratul, va deveni proprietatea exclusivă a Papei, sau în orice caz a preoţilor, pe măsură ce Biserica dezvoltă consecinţele propriei sale definiţii. Vezi E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, cap. III şi IV, îndeosebi pp. 87–93 (Princeton University Press, 1957).

fost, secole la rînd, problema majoră a popoarelor europene. Formulînd-o astfel, nu implicăm nici o interpretare specifică a sensului creştinismului, nici măcar a condiţiei politice a omului. Mai mult, plasîndu-ne în perspectiva actorilor înşişi, uităm ceea ce ştim, sau credem că ştim despre istoria noastră: ne dăm o şansă să putem evita ulterior recursul la conceptele născute după înfrîngerea politică a Bisericii în marea luptă care ne preocupă, îndeosebi cea a secularizării. Într-adevăr, sîntem avertizaţi că noţiunile care vor permite conceperea şi punerea în aplicare a politicii moderne, noţiunile datorită cărora ne socotim moderni, s-au născut în, şi poate *din* această situaţie *polemică*. Trebuie să încercăm acum să pătrundem mai exact spiritul în care ele au fost mai întîi elaborate, să înţelegem cum au luat naştere.

CAPITOLUL II

Machiavelli şi fecunditatea răului

> Io non posso ritrar di tutti a pieno,
> però che sì mi caccia il lungo tema,
> che molte volte al fatto il dir vien meno.
>
> *Inferno*, IV, 145–147.

Să reamintim punctul de plecare al istoriei noastre: Europa dominată de imperativul salvării, al mîntuirii creştine. Nu se poate ieşi uşor dintr-o asemenea constrîngere, care nu e doar puterea exterioară a unei instituţii firesc autoritare, ci care este de asemenea, şi în primul rînd, o certitudine sufletească. Poţi dori foarte bine să te revolţi, poţi foarte bine să te revolţi împotriva acestei mari puteri care se legitimează prin Christos, dar cum să gîndeşti ceea ce vrei în mod obscur, cum să concepi aceste drepturi ale „naturii" profane pe care vrei să le opui Bisericii? Aceasta ni se pare uşor astăzi, fiindcă încercarea a triumfat. Dar în secolul al XIII-lea sau al XV-lea?

Întîia mare tentativă de a emancipa natura, şi mai întîi natura politică a omului, de a-i afirma plenitudinea, a avut loc în jurul anului 1300 în Italia. În această epocă, redescoperirea, datorată traducerii lor în latină, a operelor lui Aristotel, şi-a făcut din plin efectul. Acest mare eveniment intelectual reprezintă un mare eveniment politic. Pînă atunci, gîndirea antică nu era cunoscută în lumea creştină occidentală decît din fragmente conservate de Părinţii Bisericii, în special la sfîntul Augustin, prin referirile sau comentariile lor; aprobată sau criticată, ea era utilizată în scopuri străine. De aici înainte, ea va putea vorbi în numele său, cu propriile sale cuvinte sau cel puţin în traduceri destul şi, uneori, deosebit de fidele. Aceasta înseamnă că lumea naturală, sau profană,

sau laică se va găsi potențial emancipată de categoriile creștine, va putea să se recunoască și să-și afirme propria coerență, propria densitate. Dominația intelectuală absolută a Bisericii a luat sfîrșit. În această epocă, în Italia — din motivele pe care le-am menționat deja —, opoziția față de puterea politică a papalității își va afla primele expresii clasice în operele lui Dante[1] și Marsilio din Padova[2]. E locul și timpul în care gîndirea europeană intră în consonanță cu situația politică.

Trebuie adăugat imediat că acest prim efort nu a avut urmări, că dezvoltarea politicii europene nu s-a efectuat după principiile propuse de Dante sau Marsilio. Există pentru asta o explicație pe care o putem considera conjuncturală: Dante și Marsilio își puneau speranțele politice într-o regenerare a imperiului. Am văzut că această soluție nu era viabilă. Dar există și un motiv intelectual de fond al eșecului lui Dante și Marsilio: aristotelismul lor, grație căruia au putut afirma coerența, densitatea și noblețea lumii naturale, și în primul rînd a lumii politice, nu permitea totuși garantarea efectivă a independenței sale în fața revendicărilor Bisericii. De ce?

Ne aflăm aici în prezența unei probleme, ca să spun așa, solemne. Din ce cauză emanciparea lumii profane în raport cu Biserica nu s-a făcut sau, mai curînd, continuat — căci ea a început astfel — după principiile Antichității clasice redescoperite? De ce „modernitatea" politică nu a fost doar o Renaștere prelungită și amplificată? De ce a rupt ea cu Aristotel și Cicero, primii săi aliați, precum și cu Biserica?

Principiile Antichității clasice nu permiteau în mod real cîștigarea independenței lumii profane față de Biserică. Aristotel interpretează viața umană în termenii noțiunilor de *bine* și *finalitate*, ambele *ierarhizate*. Învățătura sa le permitea deci lui Dante sau Marsilio să descrie cu un mare rafinament structura vieții profane, să-i pună în evidență bunătatea și demnitatea. Dar, simultan, prezentînd viața umană ca definită printr-o ierarhie a binelui sau

1 Data lucrării sale *De monarchia* este incertă, fără îndoială în jurul anului 1312.

2 Lucrarea sa *Defensor pacis* este din 1324.

a finalităţii, această învăţătură era vulnerabilă, fundamental vulnerabilă, la revendicarea — am spune: la supralicitarea — creştină: binele pe care-l aduce Biserica este mai mare, finalitatea pe care-o anunţă este mai înaltă decît orice bine sau finalitate pur şi simplu naturale. Prin urmare, filozofia lui Aristotel poate servi în egală măsură la formularea pretenţiei Bisericii la suveranitatea pămîntească, precum şi a revendicării lumii profane împotriva Bisericii.

Acest lucru este atît de adevărat, încît cel mai mare, „aristotelician", după Aristotel, a fost un doctor şi un sfînt al Bisericii: sfîntul Toma d'Aquino. Toma consideră că filozofia lui Aristotel cuprinde tot ceea ce este accesibil raţiunii naturale. Revelaţia creştină adaugă acestor adevăruri naturale alte adevăruri, mai înalte, dar care nu le infirmă pe primele: „Graţia divină desăvîrşeşte natura, nu o distruge"[3].

Aşa cum se observă, filozofia lui Aristotel putea fi folosită în două scopuri contrarii: opoziţia faţă de Biserică şi întărirea Bisericii. Faptul că ea se preta la aceste două utilizări contrarii e suficient pentru a stabili că ea nu putea constitui baza unei noi definiri politice a raporturilor dintre cetatea profană şi Biserică. Era o armă prea grea, care cădea în mod natural din mîinile celui care o folosea în cele ale adversarului. Pînă la urmă, Biserica a ştiut cel mai bine să o mînuiască, consacrîndu-l pe Toma drept Doctor Communis. Dar doctrina tomistă nu aducea răspunsul la întrebarea politică urgentă: admiţînd că natura are bunătatea sa proprie şi că graţia divină o are pe a sa, superioară, dar nu contrară, admiţînd că omul are două scopuri inegale ca demnitate, dar la fel de legitime, unul natural şi altul supranatural, pe cine trebuie să ascult *hic et nunc* cînd autoritatea religioasă şi autoritatea profană îmi dau ordine incompatibile? Biserica, instruită de Toma, răspundea: trebuie consultată prudenţa, întărită de credinţă. Acest răspuns nu-i putea satisface pe cei care doreau să definească într-un mod limpede şi *incontestabil* independenţa lumii naturale sau

3 Această concepţie a sfîntului Toma a trezit vii neliniştiîn anumite sfere ale Bisericii: nu acorda el prea multe naturi? Nu alia el prea strîns dogma cu o filozofie pur şi simplu umană? Nu avea el prea multă încredere în raţiune?

profane. Aristotel, fie el interpretat de Toma, Dante sau Marsilio, nu înlesnea rezolvarea problemei *noastre* teologico-politice.

Această problemă a fost rezolvată, de fapt nu ştiu dacă a fost rezolvată, dar, în orice caz, tranşată, două secole mai tîrziu, tot în Italia, de Machiavelli. Spuneam că în epoca lui Dante şi Marsilio gîndirea politică europeană intră în consonanţă cu situaţia politică. Trebuie spus că o dată cu Machiavelli gîndirea politică devine parte a situaţiei politice. De acum înainte, este imposibil să se înţeleagă istoria politică fără a fi surprins în prealabil marile linii ale istoriei gîndirii politice.

Înainte, chiar dacă se considera, cum o făcuseră Dante şi Marsilio, că validitatea gîndirii lui Aristotel era universală, trebuia admis că această gîndire se născuse dintr-o experienţă politică radical diferită: cetatea greacă, spre deosebire de cetatea italiană, nu cunoştea revendicarea politică a unei Biserici universale. Trebuia deci afirmată validitatea universală a acestei gîndiri, aducîndu-i-se în acelaşi timp modificări considerabile. Am semnalat-o pe cea mai importantă din aceste modificări: aristotelismul lui Marsilio şi, mai mult, al lui Dante aduce argumente în favoarea imperiului, formă politică pe care Aristotel o considera inferioară cetăţii, şi barbară. Cu Machiavelli, *experienţa modernă* — el vorbeşte, în Dedicaţia sa la *Principele*[4], de o *lunga esperienza delle cose moderne* — îşi află propria sa expresie, sau mai curînd întîlneşte o interpretare a ei înseşi care va decide orientarea spiritului european şi deci a istoriei politice europene pînă astăzi.

O asemenea afirmaţie nu poate stîrni decît neîncredere: nu este arbitrar, şi chiar extravagant să acorzi o asemenea putere unui om? Doar o expunere completă a dezvoltării gîndirii şi politicii moderne după Machiavelli ar putea justifica atribuirea unui rol fondator acestuia din urmă. Dar putem preciza imediat că nu este vorba aici de a atribui unui om o putere „supraomenească". Interpretarea experienţei moderne de către Machiavelli a pus într-o lumină deosebit de vie anumite aspecte fundamentale ale acesteia. Cum ea se află în serviciul unui proiect politic larg răspîndit — discreditarea radicală a pretenţiilor politice ale Bisericii —, oamenii, numeroşi, care nutresc acest proiect vor folosi neîncetat

4 Redactat în 1513.

această interpretare pentru a-şi călăuzi gîndirea şi acţiunea. Bazîndu-se pe ea, ei vor transforma lumea politică: din simplă interpretare, punct de vedere „teoretic", ea va deveni parte din viaţa „reală". Ea li se va impune atunci şi celor care nu împărtăşesc proiectul iniţial.

Nu se pune problema să analizăm aici în detaliu gîndirea lui Machiavelli, mai întîi pentru că ea nu face parte din tema principală a acestui eseu, apoi pentru că este deosebit de subtilă, deosebit de rebelă aşadar la o prezentare succintă. Am să mă limitez în esenţă la ideea pe care fiecare, chiar fără a-l fi citit serios, şi uneori fără a-l fi citit deloc, şi-o face despre Machiavelli; am să mă limitez la „suprafaţa" operei sale, deoarece prin această suprafaţă a acţionat Machiavelli asupra spiritului oamenilor şi deoarece, la un autor de rangul său, suprafaţa conţine, ca să spunem aşa, profunzimea[5].

Machiavelli este florentin. „Experienţa lucrurilor moderne" este experienţa vieţii politice dintr-o cetate. Am văzut că cetatea era în acelaşi timp deosebit de ostilă Bisericii şi deosebit de vulnerabilă în faţa ei. Această situaţie de ostilitate în mare măsură neputincioasă conduce în mod natural la proiectul de a exclude radical religia din cetate, de a izola complet cetatea de influenţa religiei. Unii istorici consideră că Machiavelli şi cei care l-au urmat sau continuat nu erau ostili religiei ca atare, ci doar exceselor şi formelor sale corupte. Dar singura manieră de a te pune definitiv la adăpost de excesele şi formele corupte ale religiei este de a exclude orice influenţă — „bună" sau „rea" — a religiei ca atare asupra vieţii civice.

Ce ştim despre Machiavelli cînd nu cunoaştem nimic despre el? Ştim că-i învăţa pe alţii *să facă răul*: cum se ia şi se păstrează puterea prin viclenie şi forţă, cum se duce la bun sfîrşit o conspiraţie. Îi învăţa că nu trebuie să-ţi ameninţi, să-ţi insulţi sau să-ţi răneşti duşmanul, dar, cînd îl poţi ucide, s-o faci. Noi, modernii, care iubim cuvintele abstracte cu extensie indefinită, vorbim curent de „realismul" lui Machiavelli. Şi este adevărat că în „realitatea" politică există crime, conspiraţii, lovituri de stat; dar mai

5 Această ultimă maximă îi plăcea lui Leo Strauss. Paginile care urmează datorează mult lucrării sale *Thoughts on Machiavelli* (1958).

există şi perioade şi regimuri fără crime, conspiraţii sau lovituri de stat. Absenţa, ca să spun aşa, a acestor acţiuni rele, e şi ea o „realitate". A vorbi de „realismul" lui Machiavelli înseamnă a admite deci punctul de vedere al lui Machiavelli: „răul" este politic mai semnificativ, mai substanţial, mai „real" decît „binele".

Că există multe rele, multe acţiuni violente, perfide şi crude în viaţa politică, în special la întemeierea cetăţilor sau la schimbările de regim, nu Machiavelli i-a învăţat pe oameni. Ei au ştiut-o dintotdeauna. Cum să ignori ceea ce este evident? E adevărat, totuşi, că autorii cei mai autorizaţi în privinţa fenomenului politic nu accentuau acest aspect: ei vedeau mai întîi în politică avantajele pe care le aduce. Am evocat deja punctul de vedere al lui Aristotel. Pentru el, a considera cetatea dintr-o perspectivă corectă însemna a o considera în funcţie de finalitatea sa: cetatea este singurul cadru în care omul îşi poate împlini natura de animal raţional, practicînd virtuţile, deopotrivă civice şi morale, care îi permit să-şi manifeste excelenţa. El ştie prea bine că viaţa politică îşi are patologia, revoluţiile, schimbările sale de regim însoţite adesea de violenţă — le consacră cartea a V-a a *Politicii* —, dar să concentrezi în mod exclusiv privirea oamenilor asupra acestor fenomene ar însemna să-i faci să piardă din vedere propriul lor scop şi pe cel al cetăţii.

Dimpotrivă, Machiavelli ne convinge să ne concentrăm atenţia în exclusivitate, sau aproape în exclusivitate, asupra acestor fenomene: el doreşte să ne facă să ne pierdem „inocenţa", să pierdem ceea ce, după ce-l vom fi citit, vom fi irezistibil tentaţi să numim, cu un agreabil sentiment de superioritate, „fosta noastră inocenţă", „fosta noastră neghiobie". Machiavelli este primul maestru al suspiciunii.

Vorbim astăzi curent — sau vorbeam curent odinioară — despre Marx, Nietzsche şi Freud ca despre triada „maeştrilor suspiciunii". Această caracterizare este fondată în măsura în care aceşti trei autori ne-au invitat să ne îndoim de cele mai bune intenţii ale noastre. Dar Machiavelli este primul care a plasat suspiciunea în punctul strategic al vieţii oamenilor: coexistenţa lor, viaţa lor politică. Şi nu este de mirare că, de atunci, suspiciunea nu ne-a mai părăsit. Să ascultăm acest portret al sufletului bolnav de suspiciune:

„Această slăbiciune morală, aceasta neputinţă de a avea emoţii durabile nu se face remarcată numai în relaţiile sentimentale: totul se leagă în natură. Fidelitatea în dragoste este o forţă asemeni credinţei religioase sau entuziasmului libertăţii. Or, noi nu mai avem nici o forţă. Nu mai ştim să iubim, să credem, să vrem. Fiecare se îndoieşte de adevărul a ceea ce spune, zîmbeşte la vehemenţa a ceea ce afirmă şi presimte sfîrşitul a ceea ce trăieşte."[6]

În mod sigur, una din trăsăturile cele mai adînc înrădăcinate ale sufletului modern este îndoiala în faţa binelui, zîmbetul de superioritate şi ironie, pasiunea — singura pasiune — de a nu te lăsa dus de nas. Pentru a înţelege punerea în mişcare şi dezvoltarea politicii moderne, trebuie înţeleasă în prealabil schimbarea în ceea ce am putea numi, cam emfatic, *statutul binelui.*

În ce fel se străduie Machiavelli să ne convingă de caracterul central sau „substanţial" al răului în fenomenul politic? El studiază cu predilecţie ceea ce numim „situaţiile extreme": întemeierea cetăţilor, schimbările de regim, conspiraţiile. Pentru a-l compara cu Aristotel, vom spune că el descrie viaţa politică din perspectiva începuturilor sau originilor sale — adesea violente şi nedrepte —, şi nu din perspectiva sfîrşitului său. El nu neagă că în împrejurări obişnuite viaţa civică poate fi destul de liniştită, că poate domni, într-o măsură apreciabilă, ceea ce oamenii numesc dreptate. Sugerează însă în mii de feluri că această moralitate „obişnuită" ţine de — sau este condiţionată de — o imoralitate „neobişnuită". „Binele" nu se produce şi nu este menţinut decît prin „rău". Machiavelli nu şterge distincţia dintre bine şi rău, dimpotrivă, o menţine şi trebuie să o menţină, dacă vrea să demonstreze propoziţia scandaloasă şi capitală: „binele" este fondat de „rău".

Se înţeleg imediat consecinţele acestui punct de vedere asupra definirii cetăţii şi a raporturilor sale cu religia. De acum înainte, cetatea este o insulă artificială construită prin mijloace violente. Ea nu este deschisă spre nimic care o transcende; nu este inteligibilă decît în raport cu cauza sa. Cu alte cuvinte, ar fi neinspirat şi

---

6 Benjamin Constant, ciorna prefeţei le cea de a doua ediţie a lui *Adolphe*, citată de Tzvetan Todorov, „Benjamin Constant, politique et amour" (*Poétique*, 56, nov. 1983, Seuil).

chiar absurd să vrei să „ameliorezi" sau să „perfecţionezi" „binele" cetăţii printr-un bine „superior" pe care religia s-ar angaja să-l ofere. Un asemenea aport nu ar face decît să deregleze funcţionarea „naturală" a cetăţii. O demonstrează exemplul următor. Creştinismul a produs o anumită îmblînzire a moravurilor. Consecinţa politică este că, atunci cînd o cetate este cucerită, bărbaţii nu mai sînt în general trecuţi prin ascuţişul sabiei, iar femeile şi copiii nu mai sînt transformaţi în sclavi. Nebunul se bucură, dar Machiavelli îi arată că din acea clipă identificarea cetăţeanului cu cetatea sa, adică identificarea instinctului său de conservare cu instinctul de conservare al cetăţii este pierdută: resortul vieţii civice, al moralei civice înseşi îşi pierde vigoarea în mod fatal. Binele public nu ia naştere decît sub înalta autoritate a violenţei şi fricii.

A insista asupra condiţionării violente a cetăţii, sau a arăta relele politice produse de pătrunderea creştinismului în viaţa civică reprezintă acelaşi lucru: ordinea politică este un cerc închis care îşi găseşte în el însuşi, sau mai degrabă dincoace de sine, propriul fundament. A afirma necesitatea şi fecunditatea răului înseamnă a afirma autosuficienţa ordinii pămînteşti, a ordinii profane.

M-am mărginit pînă aici să reamintesc culoarea învăţăturii lui Machiavelli, mai curînd decît învăţătura însăşi. Să încercăm o scurtă incursiune în substanţa afirmaţiilor sale făcute în capitolul IX din *Principele*. Cetatea cunoaşte o divizare fundamentală, cea dintre *popor* şi *cei mari*. Aceste două grupuri sînt caracterizate prin ceea ce autorul nostru numeşte „umori diverse" (*umori diversi*): poporul nu vrea să fie oprimat, cei mari vor să-l oprime. Observăm că nici unul din cele două grupuri nu are un scop în acelaşi timp pozitiv şi bun, că nici unul dintre ele nu vizează un bine. Cei mari au un scop pozitiv, dar rău: să oprime; poporul nu are un scop pozitiv, ci doar unul negativ: să nu fie oprimat. „Umorile" cetăţii nu anunţă un bine pozitiv al cetăţii. După Machiavelli, principele care va şti să se sprijine pe popor împotriva celor mari, fără a-şi confunda interesul sau punctul de vedere cu cele ale poporului, va avea şansa să instaureze o ordine stabilă[7].

Să comparăm capitolul IX din *Principele* cu cartea III din *Politica* lui Aristotel. Tema este aceeaşi: cartea din *Politica* este o

---

7 Claude Lefort, dintr-o perspectivă total diferită de cea adoptată aici, consacră acestor teme ample pagini în *Le Travail de l'oeuvre, Machiavel* (Gallimard, 1972). Vezi, în special, partea a cincea.

modalitate de dialog între popor şi cei mari, între democrat şi oligarh. Nu ne interesează aici învăţătura lui Aristotel, ci demersul său. El arată că pretenţia democratului să guverneze, ca şi cea a oligarhului, au bune argumente în favoarea lor şi că, într-o cetate organizată cît de cît bine, vor trebui satisfăcute ambele revendicări. El mai arată că, chiar adăugate şi potrivite una la cealaltă, aceste două revendicări nu înfăptuiesc dreptatea. Considerentelor de libertate, egalitate, bogăţie trebuie să li se adauge cele de virtute sau de excelenţă. Cu alte cuvinte, el arată cum fiecare revendicare a corpului social, oricît de parţială ar fi, vizează justiţia sau binele care constituie scopul corpului politic, fiind o parte a acestuia.

În descrierea lui Machiavelli, fiecare element al cetăţii se repliază pe „umoarea" sa; în cea a lui Aristotel, fiecare „umoare" păstrează un punct de contact cu binele.

Desigur, există un element al cetăţii machiavelliene a cărui umoare poate fi considerată, într-un anumit sens, „bună": poporul. Dorinţa sa este la urma urmei inocentă: el nu vrea să fie oprimat. Machiavelli merge chiar pînă la a-i lăuda „onestitatea", cel puţin relativă: dorinţa (sau scopul) poporului este mai onestă (è piu onesto) decît cea a celor mari. Dar este vorba de o bunătate în întregime pasivă sau negativă. În cetatea lui Machiavelli, binele nu se întîlneşte decît sub forma mutilată a inocenţei poporului. Devalorizînd radical pretenţiile celor mari la „virtute" şi făcînd din popor suportul singurei „onestităţi" care poate fi întîlnită în cetate, Machiavelli este primul gînditor *democratic*.

Observăm legătura între insistenţa asupra răului în politică şi afirmarea bunătăţii sau onestităţii poporului. Dacă *acţiunea* politică nu este orientată spre un bine, sau, ca să vorbim în termeni mai generali şi mai precişi totodată, dacă nici o acţiune umană nu are un scop intrinsec bun, întreaga bunătate a lumii se reduce la pasivitatea inocentă a celor care în mod obişnuit nu acţionează, în termeni politici: la popor. Leo Strauss a remarcat foarte pertinent că punctul de vedere machiavellian anunţă aici distincţia rousseanistă între *virtute* — întotdeauna dificilă, adesea ipocrită sau îndoielnică, din care fac paradă sau pretext cei mari, beneficiarii „inegalităţii" — şi *bunătate* — pasivitate inocentă a dragostei de sine care-şi are sediul social, ca să spun aşa, în popor. Surprindem, în acest aspect al analizei machiavelliene, amorsarea unui mecanism

spiritual care va influenţa puternic dezvoltarea politicii şi, în general, a sensibilităţii moderne: discreditarea şi declinul ideii de bine alimentînd şi coincizînd cu naşterea ideii de popor.

Ar mai fi ceva de adăugat în legătură cu poziţia lui Machiavelli faţă de politică. Aşa cum am arătat, Aristotel începe prin a adopta punctul de vedere al cetăţeanului: el ia în serios fiecare din principalele revendicări care apar în corpul politic. Le acceptă ca valide, pînă la un anumit punct: fiecare se vede ca un tot al justiţiei, el corectează acest exces, demonstrînd că nu reprezintă decît o parte a acesteia. În acelaşi timp, Aristotel este exterior şi superior cetăţii: el pune accentul pe drepturile virtuţii care nu au şanse să fie lăudate sau ascultate în jocul obişnuit al vieţii politice divizate între popor şi cei mari, între democraţi şi oligarhi. La rîndul ei, această poziţie de exterioritate şi superioritate este întemeiată pe o anumită formă de comunitate între filozof şi cetate: binele pe care-l vizează cetatea, şi pe care-l poate atinge în circumstanţele cele mai favorabile, trimite la un bine superior şi ultim pe care doar filozoful îl poate percepe în contemplaţie. Într-un cuvînt, ideea binelui, a unei ierarhii a binelui, e cea care permite filozofului să fie superior cetăţii şi să o înţeleagă mai bine decît se înţelege ea însăşi, fiind în stare să o înţeleagă din interior, aşa cum se înţelege ea însăşi.

Cu Machiavelli, binele, acest mijloc de comunicare între filozof şi cetate, dispare. „Filozoful" este total exterior cetăţii. El o înţelege mai bine decît se înţelege ea însăşi, îi expune „adevărul efectiv"[8], dar nu o mai înţelege aşa cum se înţelege ea însăşi: cei mari nu şi-ar recunoaşte motivele şi aspiraţiile doar în dorinţa lor de a oprima; poporul însuşi ar vedea în revendicările sale un scop mai pozitiv decît simpla absenţă a oprimării. Atunci, se va spune, poate el cu adevărat s-o înţeleagă mai bine decît se înţelege ea însăşi? Dacă nimic nu leagă „umorile" cetăţii de dorinţa de adevăr a celui care o studiază şi îi desprinde „adevărul efectiv", care vor fi suporturile şi dovezile acestuia din urmă? Într-o lume în care nimic nu poate fi considerat intrinsec bun, cunoaşterea acestui adevăr va face, oare, în mod inexplicabil, excepţie? Nu este sigur că Machiavelli ne oferă răspuns la aceste întrebări. Ceea ce nu

8 *Principele*, cap. XV.

mi se pare în orice caz îndoielnic este că cetatea îi apare ca o totalitate închisă, pe care o înţelege perfect, pentru că îi este complet exterior.

Această poziţie pe care o ocupă Machiavelli este radical nouă în istoria filozofiei şi politicii. Fie că filozoful politic, pentru a înţelege sensul vieţii în cetate, începea, ca Platon şi Aristotel, prin a lua în serios punctul de vedere al cetăţenilor înşişi, prin a-l adopta chiar, cu riscul de a-i demonstra mai apoi limitele şi de a se ridica deasupra lui. Fie că se plasa în mod deliberat în afara vieţii civice, se preocupa prea puţin să o înţeleagă adoptîndu-i, chiar şi provizoriu, punctul de vedere, o dispreţuia, dar asta pentru că el considera că are ceva mai bun de făcut, avea altceva, un alt bine, mai înalt, de contemplat: ordinea întregului „cosmos", „divinul", „natura". Machiavelli, pe de altă parte, adoptă poziţia paradoxală care constă în a se menţine în exteriorul cetăţii, concentrîndu-şi în acelaşi timp atenţia exclusiv asupra ei. El se menţine în afara cetăţii nu pentru a se bucura acolo de un bine superior, ci doar pentru a o privi — speră el — mai bine.

Originalitatea, caracterul paradoxal al unei asemenea poziţii nu ne mai frapează: recunoaştem în ea imperativele atitudinii „ştiinţifice". Mai exact, credem că am reperat ceea ce constituie originalitatea lui Machiavelli atunci cînd remarcăm că a fost primul care a adoptat asupra fenomenului politic punctul de vedere al „ştiinţei". Această apreciere, formulată adesea de istoricii moderni, are toate şansele să ne facă orbi faţă de natura „ştiinţei politice", precum şi faţă de „originalitatea" lui Machiavelli. Am relevat deja pe scurt de ce „realismul" său era îndoielnic. Putem adăuga aici că descrierea vieţii politice fără a lua în serios punctul de vedere al cetăţenilor înşişi este mai degrabă o sursă de arbitrar decît o garanţie a „caracterului ştiinţific". De altminteri, dezvoltarea ştiinţei propriu-zise, cea a „naturii", este sensibil posterioară epocii lui Machiavelli. A admite că „punctul de vedere ştiinţific" s-a născut mai întîi în gîndirea politică a acestuia ar însemna să împovărezi ştiinţa însăşi cu suspiciunile pe care orice atitudine politică le suscită în mod natural, în loc să îmbraci politica lui Machiavelli în haina protectoare a ştiinţei.

Nu este nevoie să intrăm în aceste complicate controverse, deoarece se impune o explicaţie incomparabil mai plauzibilă şi mai

generală. În fond, în epoca lui Machiavelli, exista un punct de vedere care se dorea radical exterior şi superior fenomenului politic, şi care pretindea, în acelaşi timp, pornind de la această poziţie, să acţioneze neîncetat în interiorul cetăţii: punctul de vedere religios, cel al Bisericii. Această poziţie de pe care fenomenul politic poate fi privit ca exterior, materie în care se poate interveni, nu a fost inventată de Machiavelli; ea i-a fost furnizată de duşmanul său, Biserica. Adoptarea punctului de vedere pe care am încercat să îl descriu nu însemna înfăptuirea unei performanţe „epistemologice", însemna, în limbaj militar, limbaj mai adecvat pentru Machiavelli, urmărirea duşmanului pe propriul său teren.

Dar, se va spune, poziţia de exterioritate a Bisericii se întemeia pe o activitate sau pe o raţiune de a fi specifică, efectiv alta decît viaţa politică; cultul lui Dumnezeu, perfecţionarea spirituală. Ea era fondată pe presupusa superioritate a binelui religios în raport cu binele politic. Tocmai de aceea, întregul demers al lui Machiavelli constă în ocuparea acestei poziţii pentru a ataca de aici ceea ce fundamentează în acelaşi timp coerenţa autonomă a Bisericii şi dreptul său de intervenţie în cetate: ideea binelui. O dată ce corpul politic va fi fost interpretat ca o totalitate închisă instituită graţie violenţei fondatoare şi protectoare, se va dovedi că „binele" adus de Biserică tinde mai curînd să distrugă decît să perfecţioneze cetatea, că ideea binelui nu are suport în natura lucrurilor omeneşti.

Un text al lui Machiavelli, cel mai celebru poate, pare să aducă acestei teze o confirmare impresionantă. În capitolul VI din *Principele*, autorul nostru face o paralelă între „profeţii înarmaţi" şi „profeţii dezarmaţi", conchizînd că „toţi profeţii bine înarmaţi au fost învingători, iar cei dezarmaţi — învinşi". Există totuşi „un profet dezarmat" care putea fi considerat, îndeosebi de Machiavelli, ca relativ învingător: Isus Christos. Or, Machiavelli însuşi, care scrie cărţi ispititoare în loc să comită acţiuni extraordinare, ce altceva este decît un „profet dezarmat"? Trebuie deci să spunem că Machiavelli este, în propriii săi ochi, profetul dezarmat care doreşte să dezarmeze învăţătura celui mai mare dintre profeţii dezarmaţi. În acest sens, care e cel mai important, Machiavelli este mai mult reformator religios — antireligios — decît filozof sau savant: el vrea să schimbe maximele după care se conduc de fapt oamenii.

Machiavelli nu a elaborat ideea unei instituţii capabile să se opună victorios înaintării treptate a Bisericii romane sau în general a religiei: va fi sarcina şi realizarea lui Hobbes. Discreditînd ideea binelui, el i-a convins pe oameni să privească răul — sub forma vicleniei, forţei, violenţei, „necesităţii" — ca pe principala sursă a ordinii închise asupra ei înseşi pe care o numim cetate.

În încheierea acestor cîtorva remarci despre Machiavelli, şi pentru a evidenţia spiritul politicii sale, voi comenta pe scurt un celebru pasaj din capitolul VII al *Principelui*:

„După ce ducele [Cesare Borgia] a ocupat Romagna şi a constatat că fusese condusă de stăpîni incapabili, care mai curînd îi jefuiseră pe supuşi decît îi guvernaseră, şi astfel le dăduseră motiv de dezbinare iar nu de unire, încît provincia era bîntuită de hoţi şi de tîlhari şi în tot felul tulburată, socoti că, pentru a-i reda pacea şi a o aduce sub ascultarea puterii suverane, era necesar să-i asigure o bună guvernare. De aceea, puse în fruntea ei pe domnul Remirro de Orco, om crud şi fără scrupule, căruia îi dădu puteri depline. Acesta, în scurt timp, făcu ordine şi restabili unitatea provinciei, spre marea lui cinste. Pe urmă, de teamă ca această guvernare atît de autoritară să nu provoace ura supuşilor săi, ducele socoti că ea nu mai era necesară şi înfiinţă în mijlocul provinciei un tribunal civil, avînd în fruntea lui un preşedinte foarte înţelept şi pe lîngă care fiecare oraş îşi avea cîte un susţinător al cauzelor lui. Şi întrucît ştia că guvernarea aspră din trecut provocase o anumită ură împotriva lui, pentru a şterge această pornire duşmănoasă din sufletul oamenilor şi pentru a-i cîştiga cu totul de partea lui, hotărî să le arate că, dacă se săvîrşiseră în adevăr cruzimi, acestea nu porniseră de la el şi vinovată era firea aspră a ministrului lui. Astfel, într-o bună zi, folosind un pretext oarecare, porunci ca acesta să fie spintecat în două, în mijlocul pieţei din Cesena, punîndu-i-se un butuc de lemn şi un cuţit însîngerat alături. Sălbăticia acestui spectacol a provocat satisfacţia poporului şi în acelaşi timp uimirea lui."[9]

9 Machiavelli, *Principele*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960, studiu introductiv, traducere şi note de Nina Façon, cap. VII, pp. 31–32 (*nota trad.*).

Acest text arată concludent cum ordinea civilă şi politică este înconjurată şi susţinută de violenţă. Machiavelli distinge, în acest episod, trei tipuri de violenţă:

1. violenţa difuză a micilor nobili: anarhie violentă;
2. violenţă represivă a lui Remirro de Orco: el restabileşte ordinea;
3. violenţa exercitată împotriva lui Remirro de Orco.

Al doilea tip de violenţă restabileşte ordinea, dar îi lasă pe cetăţeni pradă resentimentelor datorită cruzimilor comise. Al treilea tip de violenţă, şi în mod provizoriu ultimul, îi eliberează de acest resentiment: cetăţenii sau supuşii sînt *satisfatti e stupidi.*

Aceşti oameni sînt *satisfăcuţi*, nu fericiţi; ei nu participă la un bine, sînt doar eliberaţi de un rău: de un prim rău, violenţa şi teama, printr-un alt rău, o represiune crudă; de un al doilea rău, resentimentul, amestec de ură şi teamă suscitat de această represiune, ei sînt vindecaţi printr-un al treilea rău, de astă dată „homeopatic", care îi eliberează de ură, lăsînd să subziste din teamă atît cît e nevoie, şi e nevoie întotdeauna. Ordinea politică este alchimie a răului, suprimare, niciodată completă, a fricii prin frică.

În înlănţuirea acţiunilor şi sentimentelor sau presiunilor pe care Machiavelli le descrie ca pe un episod dramatic şi instructiv, Hobbes va vedea însăşi logica ordinii umane. Monarhia absolută, „Leviathanul" descris de Hobbes, va fi instituţionalizarea memorabilei performanţe a lui Cesare Borgia la Cesena.

CAPITOLUL III

Hobbes şi noua artă politică

Nu putem deduce din Machiavelli legitimitatea, utilitatea sau măcar necesitatea unei instituţii sau alteia. Ne putem chiar întreba dacă, într-o lume aşa cum o descrie el, întemeiată pe fecunditatea iniţiativei violente, a *acţiunii* care produce cu bună ştiinţă teamă, mai există loc pentru instituţie. Orice instituţie presupune o pozitivitate, o bună coerenţă, ca să spun aşa, a corpului politic, care pare străină viziunii lui Machiavelli. Există totuşi un element, unul singur, al cetăţii sale care are ceva din această „bunătate": poporul, care nu vrea să fie oprimat. Desigur, aşa cum am văzut, acest popor nu găseşte în sine resurse pentru a întemeia o ordine politică nouă; dar dacă vrem, rămînînd fideli principiilor lui Machiavelli, să construim o instituţie pozitivă, aici şi numai aici trebuie căutat. De fapt, la Hobbes poporul însuşi — nu ca parte a corpului politic distinctă de cei mari, ci ca majoritate a oamenilor care nu vor să trăiască în teamă — va lua într-un fel iniţiativa politică: nevoile tuturor şi ale fiecăruia — securitatea, pacea — vor fi fundamentele instituţiei politice legitime pe care o construieşte Hobbes. Oamenii pe care faptele lui Borgia îi lasă *satisfatti e stupidi* vor *vrea* să fie satisfăcuţi, vor *şti* cum se obţine această satisfacţie. Pentru a fi satisfăcuţi, ei vor deveni inteligenţi.

Nu se poate merge mai departe fără a da o idee, cel puţin sumară, despre contextul sau circumstanţele operei lui Hobbes. Aceasta s-a născut într-o situaţie excepţională: Hobbes a asistat la pregătirea şi apoi la izbucnirea războiului civil englez, care a culminat cu executarea regelui Carol I în 1649. Acest război, deopotrivă politic şi religios, este expresia cea mai dramatică a problemei teologico-politice în forma sa „postmedievală". El a făcut ravagii mulţi ani, ca să poată răspunde la aceste două întrebări: care este

funcţia regelui, care este sensul instituţiei monarhice? şi: care este locul religiei în definirea corpului politic?

Henric al VIII-lea a desprins monarhia engleză de Roma. Această ruptură intervine în momentul Reformei luterane, dar Henric al VIII-lea nu este protestant: el îi persecută imparţial pe protestanţi şi catolici. Este vorba de o secesiune pur politică: corpul politic englez se declară, prin monarhul său, independent de Roma. A fi independent de religia romană nu înseamnă a fi emancipat de religie: regele sau regina Angliei devine conducătorul (*Head*) religios al regatului. Dar conducătorul cărei religii? Monarhul care a scăpat de sub tutela preoţilor şi teologilor romani trebuie să devină el însuşi teolog, dacă nu preot. În timpul Elisabetei, după reacţia catolică a lui Mary Tudor, s-a fixat caracterul protestant al monarhiei engleze şi a fost pecetluit destinul religios al Angliei.

Dreptul pe care şi l-a arogat monarhul să hotărască religia supuşilor săi îl plasează într-o situaţie deosebit de expusă. Alegînd protestantismul, sau o versiune a protestantismului, ca religie de stat, el consacră autoritatea acestei interpretări a creştinismului şi oferă deci arme adepţilor versiunii celei mai riguroase sau radicale: „puritanii", care vor contesta religia de stat şi statul însuşi. Simultan, oricare i-ar fi fost dorinţa, monarhul nu poate reveni la catolicism, considerat de acum ca o religie străină şi duşmană. De aici, eforturile zadarnice ale succesorilor Elisabetei de a impune un creştinism de definiţie regală, care nu poate satisface nici ansamblul protestanţilor şi nici, desigur, pe cei care au rămas catolici. Regele a devenit, în materie religioasă, străin de poporul său.

Or, el fusese nevoit, în cursul periculosului său efort de a desprinde poporul de sub tutela romană, să se sprijine pe „reprezentanţii"acestuia; că acest sprijin a fost acordat de bună voie sau obţinut cu forţa, rezultatul este acelaşi: Camera Comunelor, a cărei definiţie iniţială era să-i reprezinte pe englezi *pe lîngă* rege, şi-a văzut propria legitimitate consolidată, legitimitatea sa „naţională"cristalizată. Dezacordul religios oferă reprezentanţilor ocazia, tentaţia şi mijlocul de a-şi defini corpul politic independent de rege şi împotriva sa. Concomitent, definiţia corpului politic ajungînd să depindă de o opinie religioasă despre care se afla-se că nu avea nimic stabil, emanciparea faţă de autoritatea regală ducea în mod natural la descompunerea acestui corp în grupuri

corespunzînd diverselor opinii religioase şi bineînţeles duşmane. Aceasta fiind situaţia, Hobbes vede limpede că singura modalitate de a salva autoritatea regală, condiţie a păcii civile, era să o detaşeze complet de religie, adică să o facă pe deplin suverana acesteia.

Vom încerca să-i reconstituim demersul[1].

Care sînt, după Hobbes, cauzele războiului civil englez? El distinge două, una profană, alta religioasă. Cauza profană constă în influenţa Universităţilor, care-i instruiesc pe cei mari, cauza religioasă, în cea a prezbiterienilor sau puritanilor, care aparţin mai mult poporului. Influenţa Universităţilor este cea a studiilor clasice, a modelelor greceşti şi romane, care glorifică „libertatea". Influenţa puritanilor este cea a unei concepţii religioase care atribuie fiecăruia din cei care o împărtăşesc dreptul şi datoria de a asculta „inspiraţia" individuală, dreptul şi datoria de a „dogmatiza". Aceste două influenţe conspiră, instigînd spiritul de nesupunere.

Astfel, şi aceasta este prima constatare care se află la originea sistemului lui Hobbes, cele două mari doctrine de protest împotriva puterii politice a Bisericii — şi anume republicanismul clasic, Aristotel şi Cicero, pe de o parte, şi protestantismul, pe de altă parte — conduc la o catastrofă politică şi socială. Or, trebuie remarcat, aceste două mari mişcări constau în a face apel, într-un prezent corupt, la un trecut prestigios (Antichitatea) sau pur (creştinismul primitiv). De asemenea, confuzia catolică între natură şi graţie divină, corupătoare a ambelor, care îşi găseşte expresia intelectuală în scolastica artistoteliciană, a făcut să se apeleze în mod firesc la natura pură, aşa cum se presupune că o dezvăluie Antichitatea, sau la graţie divină, căreia protestantismul pretinde că-i regăseşte adevărul şi eficienţa. De ce au condus aceste două apeluri — cum se spune, „tribunal de apel" — la o dezordine fără precedent?

Pentru că, orice s-ar spune despre meritele sau defectele intrinseci ale Antichităţii clasice şi ale creştinismului primitiv, aceste două mari realităţi nu mai există în Anglia decît ca *opinii*, opinii

---

1 Doctrina politică a lui Hobbes este cuprinsă în esenţă în *Leviathan* (1651). Cîteva din pasajele de mai jos sînt reluate din articolul meu despre Hobbes din *Dictionnaire des oeuvres politiques* (PUF, 1986).

care sînt la dispoziţia fiecăruia, oferindu-i un argument sau un pretext gata făcut de îndată ce amorul său propriu îl îndeamnă la nesupunere. Ceea ce era experienţă a devenit opinie, o opinie care se vădeşte distrugătoare pentru viaţa civilă. Prin urmare — şi iată centrul problemei în viziunea hobbesiană —, rolul şi efectele politice ale acestor opinii resping autoritatea experienţei din care ele pretind că derivă.

Să luăm de pildă republicanismul clasic: teza sa fundamentală este că cetatea este naturală, sau că natura îi apropie pe oameni şi-i invită, ca să spunem aşa, să se guverneze în libertate. Dar efectul prestigiului acestei idei asupra conduitei reale a oamenilor de astăzi este mai curînd să-i ridice pe unii împotriva celorlalţi în numele „libertăţii". Efectul distructiv al acestei idei, sau opinii, este mai puternic decît presupusa „natură politică" a oamenilor. Trebuie deci abandonată „natura" ca model sau referinţă a organizării politice.

Să analizăm acum protestantismul: teza sa fundamentală este că Dumnezeu îşi revarsă harul asupra celui care se apropie de el cu puritatea şi umilinţa inimii, cu dragostea faţă de semeni, că un asemenea om, sigur de sprijinul divin pentru că-i simte căldura şi lumina, nu poate decît să dorească şi să facă binele. Experienţa prezentă ne arată că pretenţia de „a avea har" de a fi „sfînt" reprezintă în principiu o aroganţă politică insuportabilă, dispreţ şi jignire a aproapelui.

Concluzia experienţei cruciale a războiului civil englez este deci următoarea: nici natura, nici harul nu-i pot uni pe oameni. Atunci ce îi poate uni? Singurul răspuns posibil este evident: *arta*.

În concepţia tradiţională, arta era definită ca imitaţie a naturii. Dacă natura nu mai este, nu mai poate fi o referinţă, care va fi modelul acestei arte noi pe care Hobbes trebuie s-o elaboreze? Orice „model" fiind o „opinie" asupra „naturii", şi orice opinie fiind un principiu de dezordine, trebuie elaborată o artă care să nu aibă nevoie de model, trebuie găsit acestei arte politice un fundament mai puternic decît orice opinie. Ca să formulăm aceasta într-o altă manieră, care ne este acum familiară: fundamentul acţiunii politice, al acţiunii umane în general, era pînă acum ideea unui bine, natural sau supranatural; această modalitate de a concepe acţiunea în cetate a eşuat tragic, pentru că oamenii îşi fă-

uresc în mod necesar noţiuni incompatibile despre bine, incompatibilitate care este o sursă inepuizabilă de conflicte şi războaie. Dar dacă binele este incert, răul, sau cel puţin anumite rele nu sînt astfel. Există îndeosebi un rău care este considerat de orice om, sau cel puţin de majoritatea oamenilor din orice timp şi din orice loc, drept cel mai mare rău, şi aceasta nu la capătul unui raţionament, întotdeauna contestabil, ci sub imperiul unui sentiment pe care nimic nu o poate domoli: moartea. Fundamentul, mai puternic decît orice opinie, al noii arte politice va fi acest sentiment, *teama de moarte.*

Ne amintim aici de Machiavelli şi de episodul din Cesena[2]. Florentinul şi englezul mizează deopotrivă pe teamă pentru a construi noua cetate. Dar Machiavelli ne spune că teama, eficientă şi salvatoare politic, este creată de prinţul înzestrat cu virtù: această teamă eficientă este un *efect* al artei. În Italia, în vremea sa, asocierea umană nu este distrusă, ci pasivă sau condamantă la o febrilitate neputincioasă: un fel de compromis ruşinos între cetăţi şi Biserică, între natură şi graţia divină îi păstrează o anume coerenţă. Se cuvine deci să fie reactivată printr-o folosire judicioasă a fricii. În Anglia lui Hobbes, dimpotrivă, puterea de disociere a opiniilor a ruinat asocierea umană ca atare. Conflictul opiniilor asupra binelui a generat războiul tuturor împotriva tuturor, care împiedică orice viaţă socială, intelectuală, economică. Fiecare trăieşte pradă fricii de moarte. Incompatibilitatea opiniilor asupra binelui a produs răul absolut. De aici trebuie pornit, reconstruită o nouă organizare politică invulnerabilă la conflictul opiniilor. Trebuie făcut din flagelul fricii *cauza* artei salvatoare. Principiul acestei noi ordini nu va fi binele pe care-l căutăm, ci răul de care fugim.

Totuşi, se va spune, războiul civil este o împrejurare excepţională: nu pornind de la ea putem concepe scopurile şi mijloacele obişnuite ale vieţii politice. Eroare, răspunde Hobbes, războiul civil, sau războiul tuturor împotriva tuturor este condiţia naturală a umanităţii (*the natural condition of mankind*). După el, dezbinările politice şi religioase din ţara sa nu sînt decît o manifestare deosebit de crudă a comportamentelor naturale ale oamenilor,

---

2 Vezi *supra,* cap.II, pp. 39–40.

atunci cînd trăiesc fără stăpîni recunoscuţi şi necontestaţi. Chiar în timp de pace civilă, în împrejurări „normale", deci, el observă prezenţa permanentă a fricii, neîncrederii, agresivităţii: nu-şi închid oamenii noaptea uşa cu cheia şi chiar, în interiorul caselor lor, sipetele, arătînd astfel că se tem tot timpul nu doar de concetăţenii lor, ci şi de propriile familii şi rude?[3] Mai în profunzime, o observaţie mai atentă dezvăluie că viaţa oamenilor în societate este dominată de amorul-propriu, vanitate, glorie deşartă, dorinţa de a-şi depăşi vecinul, de a-şi face recunoscută superioritatea. În timp de pace civilă, adică atunci cînd suveranul legitim este recunoscut şi ascultat, amorurile-proprii nu provoacă şi nu suferă decît răni de amor-propriu. Dar cînd suveranul este nesigur şi contestat, cînd se instalează războiul civil, amorurile-proprii exacerbate, reţinute pînă atunci de teama forţei publice, vor deveni distrugătoare şi ucigaşe, atentînd la bunurile şi chiar la viaţa rivalilor lor. Rivalitatea fiecăruia cu fiecare devine atunci în mod efectiv ceea ce era implicit: războiul tuturor împotriva tuturor. Aceasta este condiţia naturală a umanităţii. Ideea greacă a unei naturi bune, constituită dintr-un ansamblu ierarhizat al binelui, la care cetatea i-ar face pe oameni copărtaşi, este complet anulată.

Dar, vor spune unii, ce altceva este această critică a naturii decît critica creştină a umanităţii aflate pradă păcatului originar? Este adevărat că acest tablou al condiţiei umane îl apropie pe Hobbes de cei mai sumbri moralişti creştini. În aceeaşi epocă, Pascal scria: „Toţi oamenii se urăsc în mod natural unul pe celălalt". Şi: „Fiecare *eu* este duşmanul, şi ar vrea să fie tiranul tuturor celorlalţi". Or, tocmai în clipa în care pare cel mai aproape de un aspect esenţial al viziunii creştine, Hobbes o răstoarnă. În acest război al tuturor împotriva tuturor, în care umanitatea este întotdeauna pe punctul de a se prăbuşi, şi care este prin urmare *the natural condition of mankind*, cele mai rele acţiuni nu pot fi considerate drept greşeli sau păcate: în situaţia în care viaţa fiecăruia este permanent în pericol, toate actele sînt acoperite de legitima apărare, pînă şi atacul aparent cel mai puţin provocat, deoarece el poate fi întotdeauna considerat ca preventiv. Asemeni principelui lui Machiavelli în incertitudinea şi violenţele existenţei politice,

3 *Leviathan*, cap.XIII.

fiecare, în starea naturală, este judecător, şi singur judecător al conduitei necesare conservării sale. Dacă aceasta este starea naturală a umanităţii, devine prea limpede că dorinţele şi pasiunile oamenilor nu pot constitui în ele însele, sau prin natura lor, păcate. Dacă cele mai atroce crime (nu este necesară uneori cruzimea pentru a-l „disuada" pe duşman?) pot fi justificate, este clar că moralitatea, binele şi răul, păcatul nu au sens în starea naturală. Binele şi răul nu există de la natură. Binele şi răul nu vor avea sens decît cînd starea naturală va fi fost depăşită, cînd legile care definesc aceste noţiuni vor fi fost promulgate de puterea publică.

Descrierea hobbesiană a stării naturale permite anihilarea simultană a pretenţiilor republicanismului clasic al naturii, precum şi a celor aparţinînd religiei creştine sau graţiei divine: ale primului, arătînd că natura nu este bună sau că viaţa „conform naturii" este recapitularea tuturor relelor; ale celei de-a doua, arătînd că aceste rele nu-şi au sursa în păcat, ci în necesitate, şi că deci ele nu invocă vindecarea prin graţie divină, ci prin artă. Din acest rău absolut, care nu este un rău moral, se va naşte, datorită unei arte noi, un bine nou, o nouă definiţie a binelui politic.

Şi asta pentru că necesitatea, care-i constrînge pe oameni în starea naturală la ceea ce conştiinţa obişnuită numeşte „rău", îi obligă, deşi mai puţin direct şi la ceea ce aceeaşi conştiinţă obişnuită numeşte „bine". Starea naturală este insuportabilă pentru om; în războiul tuturor împotriva tuturor, viaţa fiecăruia este „solitară, mizerabilă, crudă (*nasty*), animalică şi scurtă"[4]. Mai ales scurtă. Ameninţarea morţii violente este pretutindeni prezentă, în timp ce omul nu doreşte altceva decît să se conserve, în timp ce sursa cea mai abundentă a acestui război este tocmai dorinţa pe care o are fiecare de a se conserva. Teama de moarte îi împinge pe oameni la acest comportament ucigaş care-i pune în pericol de moarte. Situaţia este absurdă. Sau, răul care-i loveşte pe oameni în starea naturală poate fi cel mai bine definit ca o contradicţie logică. Pentru a rezolva o contradicţie logică, nu e necesar să fii bun, generos, curajos sau cucernic, ajunge puţină ingeniozitate, ajunge această calitate pe care modernii o vor aprecia mai presus de orice: inteligenţa, facultatea de a rezolva problemele. Şi cum să

4 *Ibid.*

nu fie oamenii inteligenţi, cînd îi obligă la aceasta cea mai imperioasă dintre pasiuni: teama de moarte? Raţiunea umană, constatînd absurditatea acestui război, va căuta mijloacele păcii. Mai exact, ceea ce numim raţiune se naşte din această necesitate resimţită şi recunoscută de pasiune: ea este facultatea de a inventa mijloace sau de a produce efecte. Noua artă politică va consta în noua folosire a acestei facultăţi. Ceea ce a scos la lumină Hobbes este că oamenii, dacă vor să fie satisfăcuţi — şi cum n-ar dori-o! — sînt constrînşi să fie inteligenţi.

Acestei raţiuni dictate de teama de moarte, acestei raţiuni născute din teama de moarte, termenii înşişi ai problemei îi indică soluţia.

A spune că în starea naturală fiecare poate face tot ceea ce consideră util pentru conservarea sa înseamnă a spune că fiecare are aici un drept asupra tuturor lucrurilor — un *ius in omnia* — şi chiar asupra corpului celorlalţi[5]. Acest drept *nelimitat* al fiecăruia decurge în mod necesar din războiul tuturor împotriva tuturor şi este în acelaşi timp sursa acestui război. Numai renunţînd la acest drept poate fiecare, în ce-l priveşte, să oprească sursa războiului. Această renunţare ar fi absurdă dacă n-ar fi sigur că fiecare din vecinii şi rivalii săi va face la fel. Fiecare va trebui deci să se angajeze printr-un contract cu ceilalţi să renunţe la acest drept nelimitat. Dar contractele negarantate de spadă nu sînt decît fum[6]. Singura garanţie posibilă a contractului rezidă în ameninţarea cu pedeapsa care va sancţiona orice violare. Cine va aplica această pedeapsă? Cel sau cei pe care contractanţii îl (îi) vor fi ales. Fiecare renunţă la dreptul său asupra tuturor lucrurilor şi îl transferă asupra celui sau celor căruia (cărora) el îi (le) încredinţează suveranitatea, şi deci lui sau lor îi (le) revine sarcina de a promulga legile necesare păcii civile şi de a garanta, cu forţa, dacă este nevoie, respectarea lor.

Dreptul suveranului, individual sau colectiv, este în mod necesar nelimitat, iar suveranitatea sa — absolută, deoarece dreptul care i-a fost transmis de fiecare era nelimitat. Suveranul moşte-

---

5 Hobbes formulează în această manieră ciudată „dreptul de a ucide", care aparţine fiecăruia în starea naturală.

6 *Covenants without the Sword are but Words* (*Leviathan*, cap.XVII).

neşte acel *ius in omnia* care-i era propriu fiecăruia în starea naturală; sau, este singurul care conservă acest drept pe care-l deţinea în starea naturală şi pe care toţi ceilalţi l-au abandonat. Astfel este constituit Suveranul, Leviathanul, acest „om artificial" sau „Dumnezeu muritor" care va asigura pacea civilă.

Iată, pe scurt, cum deduce Hobbes necesitatea unei suveranităţi absolute, dacă oamenii doresc să trăiască în pace, necesitatea absolutismului. Se impune pe loc o remarcă: nu trebuie să ne lăsăm prea impresionaţi de „maiestatea" acestui Suveran. Care este de fapt fundamentul suveranităţii sale absolute? Este *dreptul individului.* Şi care este sursa acestui drept? Este necesitatea foarte simplă de a se conserva, de a evita moartea. Oamenii nu mai trebuie să se conducă după feluritele actualizări ale binelui sau conform binelui însuşi, ci după dreptul care se naşte din necesitatea de a evita răul. În limbajul moral şi politic pe care îl elaborează Hobbes, şi care este încă al nostru şi astăzi, *dreptul* ia locul *binelui.* Accentul pozitiv, intensitatea aprobării morale pe care anticii, păgîni sau creştini, îl puneau pe bine, este pus de moderni, după Hobbes, pe drept, dreptul individului. Este limbajul şi „valoarea" liberalismului.

Ce înseamnă să transmiţi dreptul tău natural nelimitat suveranului? Înseamnă: să recunosc ca ale mele toate acţiunile, oricare ar fi ele, înfăptuite de acest suveran. Sînt *Autorul* tuturor actelor înfăptuite de suveranul-meu; el este *Reprezentantul* meu. Iar unitatea corpului politic constă în aceasta: toţi membrii corpului au un *acelaşi* reprezentant, suveranul.

După drepturile individului, iată o altă categorie fondatoare a gîndirii liberale: *reprezentarea.* De unde provine necesitatea reprezentării pentru constituirea corpului politic?

În starea naturală, nu există putere, sau, mai curînd — şi este acelaşi lucru —, puterile fiecăruia sînt aproximativ egale cu cele ale oricui altcuiva: oamenii sînt egali. Cum stabileşte Hobbes acest punct considerabil? Utilizînd un argument care poate trece drept o glumă: în starea naturală, cel mai slab îl poate întotdeauna ucide pe cel mai puternic. Iată, se va spune, un argument mai curînd slab decît puternic. Dimpotrivă, este un argument extrem de puternic. Dacă experienţa umană fundamentală este cea a răului propriu stării naturale, dacă ceea ce este *cel mai natural* este

tocmai starea naturală, atunci ceea ce este cel mai important în raporturile dintre oameni se dezvăluie în această situaţie. Şi este neîndoielnic că în această situaţie vulnerabilitatea unuia nu poate fi foarte diferită de vulnerabilitatea oricui altcuiva. „Eşti mai frumos, mai inteligent, mai curajos decît mine, fie, dar te pot ucide prin forţă sau viclenie: iată ce contează între noi."

Dacă oamenii sînt în esenţă egali, dacă puterile lor egale se neutralizează, atunci puterea politică — cea care dă coerenţă corpului politic — nu este naturală. A spune că nu este naturală înseamnă a spune că este artificială: ea trebuie fabricată. Dar artefactul este fabricat în întregime de artizan: în „produsul finit", nu există — în afara materiei brute, în acest caz materia umană — decît intenţia şi voinţa artizanului, a acelui *artificer*[7] (prin acest termen, care înseamnă „artizan", Hobbes desemnează omul în capacitatea sa de creator al corpului politic). Puterea politică încorporează şi reprezintă intenţia şi voinţa artizanilor, adică a oamenilor din starea naturală care doresc pacea. Puterea absolută nu este decît instrumentul celor fără putere. Amplificarea ostentativă a puterii în doctrina hobbesiană nu trebuie să ascundă o slăbire radicală a substanţei sau semnificaţiei sale. Ceea ce este substanţial sau natural este egalitatea celor fără putere.

Cum să nu remarcăm că avem aici matricea distincţiei dintre societate civilă şi stat, societatea civilă fiind locul egalităţii în drepturi, iar statul instrumentul acestei societăţi civile graţie căruia sînt asigurate ordinea şi pacea? În acelaşi timp, provocatorul paradox al doctrinei hobbesiene — statul îşi are unica sursă în această societate civilă asupra căreia el exercită o putere absolută — scoate în relief dificultatea fundamentală a acestei distincţii şi a ideii de reprezentare care îi este inseparabilă. Dacă societatea civilă e cea care contează, ceea ce este natural dacă statul nu este decît instrumentul său, de ce este atît de tranşant, detaşat de ea, de ce nu şi l-ar reînsuşi ea, de ce nu ar pune ea capăt acestei „alienări"? Invers, dacă corpul politic nu există ca atare decît prin Reprezentant, atunci acesta este mai mult decît un simplu reprezentant, el este cel care conferă existenţă şi coerenţă societăţii civile, el este sursa existenţei sociale. Distincţia dintre societate ci-

7 Vezi *Introducerea*. Hobbes mai spune şi *maker* (cap.XXIX).

vilă şi stat şi joncţiunea lor prin ideea de reprezentare amorsează o oscilaţie naturală între două extreme: „dispariţia" statului şi absorbţia sa de către societatea civilă, pe de o parte, absorbţia societăţii civile de către stat, pe de altă parte. Este o distincţie care îşi antrenează, într-un fel, negaţia, negaţie care poate interveni în favoarea unuia sau altuia din cei doi termeni[8].

Putem formula raportul dintre indivizi şi suveran într-un alt fel. Dacă oamenii sînt egali, aşa cum se întîmplă evident în starea naturală, deoarece cel mai slab îl poate întotdeauna ucide pe cel mai puternic, nu există motive ca unul, mai degrabă decît celălalt, să comande sau să se supună. Dacă supunerea nu poate fi întemeiată pe natură şi dacă, pe de altă parte, este necesară păcii civile, ea nu-şi poate avea sursa decît în *convenţie*. Ea nu poate fi legitimă decît fondată pe *consimţămîntul* celui care ascultă. În general, după Hobbes, orice obligaţie îşi are în mod necesar sursa într-un act al celui care este supus obligaţiei. Astfel încît dacă în starea naturală fiecare face ce vrea, adică ceea ce consideră necesar conservării sale, în starea civilă el face tot ceea ce vrea ascultîndu-l pe suveran, fiindcă a consimţit în principiu la ceea ce-i va ordona suveranul, fiindcă el este Autorul acţiunilor Reprezentantului său. Am folosit expresia: supusul „face ceea ce vrea ascultîndu-l pe suveran". Într-un fel, ea redă corect fenomenul descris de Hobbes: supusul nu-l poate nici acuza, nici condamna la moarte pe suveran, căci ar fi ca şi cum s-ar acuza pe sine sau s-ar sinucide; există un soi de identitate esenţială între supus şi suveran. Totuşi, oricît ar fi de ispititoare, o asemenea expresie este înşelătoare. Hobbes exclude orice transfer de voinţă, orice reprezentare a unei voinţe printr-o altă voinţă: voinţa este un lucru individual. Desigur, supusul recunoaşte ca fiind ale sale toate *acţiunile* suveranului, dar asta nu înseamnă cîtuşi de puţin că el recunoaşte în *voinţa* suveranului voinţa sa, a supusului.

Se remarcă importanţa acestei chestiuni pentru problema democraţiei. Democraţia directă sau reprezentativă presupune că acţiunea corpului politic îşi are sursa, resortul în voinţa fiecăruia sau într-o voinţă care reprezintă voinţa fiecăruia, îi este oarecum

8 Am dezvoltat acest punct în „Le totalitarisme et le problème de la représentation politique" (*Commentaire*, vol.7 [1984], nr.26).

identică. Hobbes „identifică" energic pe „fiecare" cu suveranul, dar exclude din această identificare sau identitate voinţa: ceea ce este *voit* de „fiecare" este existenţa suveranităţii absolute sau, mai precis, pacea, al cărei instrument necesar este suveranitatea absolută; cît despre voinţele suveranului, ele îi sînt proprii. Cu alte cuvinte, Hobbes pregăteşte decisiv ideea democratică, dar rămîne, la fel de hotărît, dincoace de ea.

Ideea democratică, cu care ne-am obişnuit din copilărie, face să ni se pară uşor absurdă concepţia lui Hobbes: ce înseamnă să recunoşti ca ale tale acţiuni pe care nu le-ai vrut, care pot fi chiar riguros contrarii faţă de tot ceea ce vrei? În absolutismul lui Hobbes, se pare că există, între supuşi şi suveran, prea multă diferenţă în ceea ce priveşte identitatea, prea multă identitate în ceea ce priveşte diferenţa. Dar avem sentimentul că identitatea este sau trebuie să fie cea mai puternică, şi că ea va triumfa „în mod natural" în ideea democratică, potrivit căreia voinţa reprezentantului nu poate avea alt scop decît să coincidă cît mai mult cu voinţa poporului. Putem privi totuşi lucrurile în sens invers: poate că dificultăţile poziţiei lui Hobbes ne sugerează dificultăţi ale concepţiei democratice pe care nu le-am remarca altfel.

Forţa poziţiei hobbesiene este că menţine integritatea individului. Individul vrea ceea ce vrea, nimeni altul în afara sa nu poate voi în locul lui. Dacă deci individul şi voinţa sa reprezintă unicul fundament al legitimităţii politice, este limpede că ordinea politică, ce face din pluralitatea indivizilor o unitate, nu poate să-i vină decît din *exterior*. Orice „comunitate de voinţă", fie cu ceilalţi indivizi în cadrul stării naturale sau al „societăţii", fie între individ şi suveran, ar împieta asupra voinţei individului, i-ar leza integritatea şi nu ar mai putea fi ceea ce numai el singur poate fi: sursa şi fundamentul legitimităţii politice. Sîntem aproape irezistibil tentaţi să spunem că Hobbes este absolutist în ciuda individualismului său — sau în contradicţie cu acesta; trebuie spus, dimpotrivă, că Hobbes este absolutist *deoarece* este foarte riguros individualist.

Dacă ne vine greu să admitem o asemenea idee e pentru că, în ciuda tuturor discursurilor despre individualism, nu mai avem decît o idee foarte vagă despre individ, o idee foarte incertă despre ce înseamnă să acorzi individului importanţă, să faci din individ, şi numai din individ, fundamentul oricărei legitimităţi politice.

Individul de care vorbim este întotdeauna gata „aculturat", „socializat", determinat de „roluri", pe scurt: domesticit. Nu mai discernem net această figură a omului care se află, totuşi, după noi, la originea oricărei legitimităţi, şi ale cărui exigenţe şi „revendicări" continuă să afecteze decisiv mişcarea socială, politică şi spirituală a societăţilor noastre. Hobbes scoate în evidenţă că, dacă există un lucru ca *individul*, adică o fiinţă a cărei voinţă nu-i aparţine cu adevărat, de fapt şi de drept, decît lui, această voinţă nu poate găsi o regulă decît în afara ei înseşi, într-o *altă voinţă* riguros exterioară şi străină, care are forţa şi dreptul să-i impună ascultare. Acum ori niciodată e cazul s-o spunem: trebuie să ştim ce vrem.

O dovadă elocventă că individualismul lui Hobbes se află într-adevăr la originea absolutismului său, că ele sînt inseparabile, poate fi găsită în demersul atît de contrar şi totuşi atît de înrudit al lui Rousseau. Rousseau este cel care l-a înţeles cel mai bine pe Hobbes şi care l-a criticat cel mai profund. El a înţeles foarte bine că dacă se pleacă, în mod serios, de la individ, este extrem de dificil, dacă nu de-a dreptul imposibil, să se evite absolutismul. Dar cum dorea să evite absolutismul, pornind la rîndul său de la individ, el a fost nevoit să se angajeze într-o reinterpretare completă nu doar a legitimităţii politice, ci şi a naturii umane înseşi, a cărei influenţă extraordinară nu mai trebuie amintită, şi care ne mai influenţează încă ideile, sentimentele şi moravurile. Cum voi vorbi despre Rousseau în locul pe care i-l rezervă cronologia[9], mă voi limita aici la o remarcă.

Rousseau împărtăşeşte convingerea iniţială a lui Hobbes: voinţa este un lucru individual, ea nu poate fi reprezentată. Pe de altă parte, el refuză absolutismul: ordinea, unitatea de stabilit între voinţele individuale nu trebuie să le vină din exterior. Trebuie deci *identificată* voinţa fiecăruia cu voinţa corpului politic, sau voinţa corpului politic cu voinţa fiecăruia, fără a trece prin intermediul reprezentanţilor, şi excluzînd orice acţiune a unei voinţe individuale asupra unei alte voinţe individuale. De aici „voinţa generală". Sau, deoarece individul nu trebuie să asculte nici de un suveran absolut, nici de un reprezentant, nici de o voinţă care ar

9 Vezi *infra*, cap. VI.

rezulta dintr-un compromis sau dintr-o eliberare între el însuşi şi ceilalţi viitori membri ai corpului politic, trebuie ca el să nu asculte decît de el însuşi. Pentru a rezolva problema politică generată de necesitatea de a construi o unitate politică pornind de la indivizi radical independenţi, Rousseau este pus în situaţia să creeze o nouă definiţie a omului şi a raţiunii sale: omul este fiinţa capabilă să se supună unei legi pe care şi-a impus-o el însuşi, iar raţiunea este facultatea de a-şi comanda sieşi, raţiunea este în substanţa sa autonomie sau legislaţie a sinelui prin sine. Ajungem să afirmăm, folosind termenii lui Hobbes, că o dată cu Rousseau omul devine „autor" şi *„artificer"* sau *„maker"* al propriei sale umanităţi, şi nu doar al corpului politic. Nu este locul să examinăm sensul şi consecinţele unei asemenea concluzii. Perplexitatea în care ea ne aruncă, perplexitate care a fost şi rămîne resortul mişcării filozofiei moderne de la Rousseau încoace, ne sugerează în orice caz să considerăm cu mai multă simpatie afectuoasă că nu i se recunoaşte de obicei bărbătească sobrietate a absolutismului hobbesian.

Poate însă ajunge acest absolutism să realizeze într-adevăr ceea ce este menit să înfăptuiască, să creeze o unitate politică pornind de la indivizi radical separaţi şi independenţi? Desigur, ne imaginăm foarte bine că indivizii îl ascultă pe suveran fie pentru că sînt satisfăcuţi de pacea pe care el o garantează, fie pentru că el îi ameninţă cu pedepse; desigur, înţelegem că se poate spune că indivizi exteriori unii altora devin *unul* pentru că au un *acelaşi* reprezentant. Dar această unitate numai prin Reprezentant, asupra căreia Hobbes insista atît, nu este în mare măsură abstractă? Întemeiată exclusiv pe convenţie, nu este ea doar o convenţie, şi deci reală?

De fapt, aceşti atomi umani care sînt indivizii nu pot constitui o unitate reală, oricît de exterior ar fi instrumentul acestei unităţi, decît pentru că sînt asemănători sau omogeni. Problema politică hobbesiană este de a menţine împreună atomi străini unul de celălalt şi asemănători. Ceea ce-i face duşmani unii altora este ceea ce au comun; iar ceea ce îi face capabili să trăiască laolaltă este tot ceea ce au comun. Ce anume? Pasiunea lor fundamentală. Pasiunea fundamentală a tuturor oamenilor este dorinţa de putere, de tot mai multă putere, dorinţă care nu încetează decît la moarte; ei nu se deosebesc decît prin intensitatea mai mult sau mai puţin mare a acestei dorinţe. Pentru că sînt puşi în mişcare de această

dorinţă, ei sînt într-o perpetuă stare de război, latentă sau declarată. Totodată, ceea ce le face atît de dificilă unitatea este ceea ce o face posibilă, şi posibilă graţie unui artificiu uimitor de simplu. Dacă indivizii sînt cuante ale puterii, e necesar şi suficient, pentru a se uni, să construiască deasupra lor o cuantă de putere incomparabil superioară puterii fiecăruia dintre ei; mai exact, e necesar şi suficient să construiască deasupra lor *cea mai mare putere pe care o pot imagina* sau *o putere mai mare decît care nu ne putem imagina nimic.* Este definiţia unei puteri *nelimitate* sau *absolute.*

Spuneam că Hobbes deduce instituţia politică din drepturile individului şi numai din ele. Constatăm aici că acest lucru nu este tocmai exact: individul nu are numai *drepturi*, el are şi o *natură.* Leviathanul îi poate garanta drepturile făurind unitatea corpului politic, deoarece, ca putere, el este omogen cu natura sa: există omogenitate între stat şi societate din perspectiva puterii. În ciuda tuturor lucrurilor, artificiul reprezentării este învăluit şi susţinut de o idee despre natura omului, ireductibilă la ideea de drept. „Artizanul" puterii absolute care este omul societăţii civile sau al stării naturale este apt să fabrice putere pentru că, în fiinţa sa, el este putere sau mai curînd dorinţă de putere. În acest sens, individul hobbesian păstrează ceva din animalul politic.

Acest individ avid de putere este, în starea naturală, neputincios: ce va sacrifica el pentru a putea ceva? nu puterea, inexistentă sau ineficientă, ci dreptul său de a face ce doreşte. Pentru a crea o anumită putere din neputinţa sa, el construieşte deasupra lor o putere absolută. Trebuie să ne oprim asupra acestei noţiuni de putere absolută. În interpretarea religioasă tradiţională a puterii regale, ea însemna că regele era legat direct de Dumnezeu şi că nu avea de dat seama decît Lui, că era vicarul sau „reprezentantul" său şi că era parte, prin urmare, „analogic", a atotputerniciei sau suveranităţii lui Dumnezeu. Dar cazul puterii absolute hobbesiene este complet diferit. Fiinţa atotputernică nu mai este cea care dă existenţă şi sens existenţial puterii absolute care o reprezintă, ci, dimpotrivă, ea este creată de fiinţe neputincioase, pentru a le remedia tocmai slăbiciunea. Puterea absolută nu mai este „reprezentant" al lui Dumnezeu, ci „reprezentant" al oamenilor: „transcendenţa" sa nu-şi află originea în faţa lui Dumnezeu, ci în slăbiciunea omului.

Puterea Leviathanului este tot ce-şi pot închipui oamenii mai mare. O asemenea definiţie aminteşte irezistibil de cea pe care sfîntul Anselm o propune pentru Dumnezeu: *ens quo maius cogitari nequit* (o fiinţă mai mare decît care nu se poate concepe). Din această definiţie nominală, Anselm trage concluzia existenţei lui Dumnezeu, în virtutea argumentului numit „ontologic"[10]. Or, ceea ce sugerează prezentarea lui Hobbes este că această fiinţă „există" cu adevărat, că ordonează într-adevăr lumea umană, dar că este fabricată de oameni. Ce este instituţia politică? Este artificiul uman care permite oamenilor să facă efectivă şi eficientă această „idee a celei mai mari puteri" pe care, în neputinţa lor, sînt constrînşi în mod natural să o conceapă. Nu se poate sugera mai subtil că această construcţie a Leviathanului reproduce sau mai curînd explică geneza ideii de Dumnezeu: urmărind construirea corpului politic hobbesian, asistăm la elaborarea ideii de Dumnezeu. Hobbes ne arată în acelaşi timp cum situaţia naturală a oamenilor îi determină să conceapă ideea de Dumnezeu şi cum arta umană poate să-şi însuşească sensul acestei idei, să-i dea efect, dezvăluindu-şi astfel vanitatea. Arta politică stabileşte că religia este totodată „naturală" şi „falsă", demonstrînd de ce poate fi şi una şi cealaltă fără contradicţie.

Hobbes face să se nască ordinea politică din neputinţa umană; Aristotel o făcea să se nască din capacităţile sau forţele umane. Ceea ce face corpul politic hobbesian nu este, ca în cetatea lui Aristotel, compunerea şi potrivirea forţelor (virtute, bogăţie, libertate), ci uşurarea slăbiciunilor. Leviathanul vindecă, cel puţin parţial, relele acelei *natural condition of mankind*. În mîna Leviathanului, supusul se găseşte ca şi credinciosul în mîna Bisericii, al cărei har vindecă relele naturii sale păcătoase. Corpul politic pe care-l construiesc oamenii neputincioşi concepînd ideea de putere absolută nu este o cetate, mărginită în toleranţa sa prin chiar

10 Acest argument poate fi rezumat astfel: cînd, credincioşi sau necredincioşi, ne gîndim la Dumnezeu, ne gîndim ca la cea mai mare fiinţă pe care ne-o putem închipui; dar acest ceva mai mare decît care nimic nu poate fi conceput nu poate exista doar în minte; căci acest lucru nu ar fi cel mai mare, deoarece ar fi şi mai mare decît el cel care în plus ar exista efectiv; această fiinţă mai mare decît care nu ne putem imagina nimic nu poate deci să nu existe: Dumnezeu.

limitele ordinii naturale, şi, deci, vulnerabilă la intervenţia religiei; geneza sa repetă şi face eficient gestul prin care umanitatea concepe divinitatea şi se plasează sub protecţia sa. Sensul statului hobbesian este să fie o *Providenţă* artificială[11].

După cum starea naturală neutralizează păcatul naturalizîndu-l, puterea absolută a Leviathanului neutralizează harul artificializîndu-l.

Problema politică este atît de dificilă (prin natura lor, oamenii mai curînd se ceartă sau se bat, decît se iubesc sau se ajută), iar soluţia sa atît de simplă, atît de direct deductibilă din termenii problemei, încît discuţia politică nu cunoaşte decît o alternativă tranşantă; corpul politic există (cetăţenii trăiesc în pace civilă) sau nu există (cetăţenii se sfîşie între ei); suveranul, oricare ar fi el — unul, mai mulţi sau toţi —, are puterea necesară îndeplinirii mandatului său sau *trust*, şi atunci oamenii se bucură de întreaga fericire compatibilă cu condiţia lor, sau nu o are, şi atunci oamenii cunosc dezordinile şi nenorocirile războiului civil. Comparaţia între meritele respective ale diferitelor regimuri politice i se pare aşadar lui Hobbes extrem de sterilă. Desigur, putem distinge între democraţie, aristocraţie şi monarhie, dar, fie că suveranul este unul, mai mulţi sau toţi, ceea ce contează este că el e suveran şi că are dreptul să pretindă deplină supunere. Fie că este unul, mai mulţi sau toţi, el concepe, promulgă şi veghează la respectarea legilor care i se par bune sau oportune, şi care nu sînt legi decît pentru că sînt expresia voinţei sale. Nu eşti mai liber să nu asculţi la Veneţia sau Lucca decît la Marele Turc. Fireşte, monarhia are un anumit număr de avatanje tehnice — întemeiate pe faptul că în acest regim individul natural este sufletul individului artificial care e corpul politic —, dar regula de aur este aceasta: fiecare să considere drept cel mai bun regim cel în care trăieşte; sau, mai bine, nici măcar să nu-şi pună această întrebare inutilă, să se supună cu toată buna-credinţă la tot ce îi ordonă suveranul.

Totuşi, fie că este vorba de monarhie, aristocraţie sau democraţie, legitimitatea acestor regimuri, care este una cu modul ge-

11 În capitolul XXX, *Despre funcţia reprezentantului suveran*, Hobbes vorbeşte despre „general Providence" exercitată de acesta.

nerării, instituirii lor, este în esenţă democratică. Fundamentul lor se află în consimţămîntul fiecăruia. Puterea suveranului nu-i aparţine prin natură sau har, ea îi este întotdeauna dată sau lăsată de supuşii săi. Demitizînd discuţia despre cel mai bun regim, deosebit de critic faţă de democraţiile antice, mai puţin poate pentru ceea ce au fost, cît pentru veneraţia cu care europenii le privesc şi care îi face să dispreţuiască regimurile monarhice în care trăiesc, Hobbes contribuie energic la instaurarea punctului de vedere democratic modern. Democraţia modernă nu este pentru partizanii săi, adică pentru noi toţi, *un* regim politic printre altele, fie el şi cel mai bun, ci *singura* organizare legitimă a vieţii comune a oamenilor. Tocmai pentru că se întemeiază pe consimţămînt, legitimitatea sa — care este bunătatea sa — rămîne în afara oricărei discuţii. Celui care obiectează sau protestează i se poate răspunde: de ce te plîngi, tu ai vrut-o, şi chiar dacă ai votat contra, este ca şi cum ai fi votat pentru, căci te-ai angajat să te supui legii majorităţii.

Deoarece Leviathanul, cauză a supunerii, este exterior indivizilor şi cum aceştia sînt cuante ale puterii, puterea absolută a suveranului nu este contradictorie cu libertatea supuşilor. Ceea ce se află în afara supunerii faţă de lege este liber: în tăcerile legii, supuşii pot face ceea ce cred de cuviinţă. O cuantă de putere face tot ce poate; nu poate înceta să fie această putere de a face care e ea. Acolo unde suveranul îşi interpune legea, cu ameninţarea pedepsei, el ascultă; dar acolo unde nu există lege, el face liber tot ce vrea, fiindcă nimic nu-l împiedică de la asta. Legea promulgată de suveran nu este decît artificiul care-i împiedică pe oamenii-atomi să se ciocnească, nu să se mişte; ea seamănă cu gardurile care te împiedică să te rătăceşti pe cîmpul vecin, nu să mergi pe drum. Hobbes poate fi considerat fondatorul liberalismului pentru că a elaborat interpretarea liberală a legii: pur artificiu uman, riguros exterioară fiecăruia, ea nu transformă, nu influenţează atomii individuali, cărora se mărgineşte să le garanteze coexistenţa paşnică.

Gîndirea lui Hobbes este astfel matricea comună a democraţiei moderne şi a liberalismului. Ea întemeiază ideea democratică pentru că elaborează noţiunea suveranităţii stabilite pe consimţămîntul fiecăruia; ea întemeiază ideea liberală pentru că

elaborează noţiunea de lege ca artificiu exterior indivizilor. Nu este sigur că ideea democratică a suveranităţii şi ideea liberală a legii sînt lesne compatibile, căci, printr-un paradox pe care l-am semnalat deja, absolutismul doctrinei din *Leviathan* e cel care permite acestor două noţiuni să se articuleze fără a se contrazice. Pentru că suveranitatea nelimitată este exterioară indivizilor, ea le lasă un spaţiu liber, cel al tăcerilor legii. Dacă „absolutismul", adică exterioritatea suveranităţii, este abolit, legea devine, cum spune Rousseau, „registrul voinţelor noastre". Ea nu mai este condiţia exterioară a acţiunii mele libere, devine principiul acestei acţiuni: noţiunea liberală de lege s-a învechit. Dacă vrem să abolim absolutismul menţinînd totodată interpretarea liberală a legii, trebuie să renunţăm la ideea însăşi de suveranitate nelimitată. Asta va face Montesquieu.

Este adevărat că societăţile noastre pot fi considerate în acelaşi timp „democratice" şi „liberale". Vor fi depăşit ele contradicţia despre care tocmai am vorbit? Nu e sigur, dar nici necesar: ideea democratică a suveranităţii şi ideea liberală a legii sînt contradictorii în ce au fiecare pozitiv, dar perfect compatibile în ce au negativ. Ele au o „matrice negativă" comună: omul nu are un scop, sau scopuri înscrise în natura sa, elementul acţiunii umane nu este binele sau tipurile de bine. Cele două definiţii, democratică şi liberală, se vor afirma pe rînd, accentuînd cînd suveranitatea voinţei colective, cînd libertatea legală a indivizilor. Această „compatibilitate contradictorie" a celor două definiţii contribuie la explicarea faptului că regimurile noastre democratice şi liberale sînt în acelaşi timp remarcabil de stabile şi supuse la o schimbare socială perpetuă şi rapidă.

Aceasta este, în linii mari, doctrina hobbesiană. Am pus accentul pe temele şi dificultăţile care vor determina dezvoltarea ulterioară a gîndirii politice. I-am neglijat în mod deliberat — şi, paradoxal, ţinînd cont de ideea călăuzitoare a acestui eseu — critica directă la adresa creştinismului, mai exact la adresa revendicărilor politice ale diferitelor Biserici care-i invocă în egală măsură pe apostoli. Am vrut să sugerez că mai fundamentală decît critica directă a religiei era logica pozitivă a construcţiei hobbesiene care schiţează planurile unui corp politic invulnerabil la creştinism, deoarece îi reproduce şi îi face eficient sensul. Pen-

tru ca expunerea să nu fie totuşi prea incompletă, trebuie să spun cîteva cuvinte despre această critică directă, deoarece este foarte radicală şi va fi foarte influentă.

Se pune următoarea problemă: ce devine datoria de supunere faţă de suveran cînd acesta din urmă ordonă o acţiune contrară ideii pe care supusul şi-o face despre lege sau despre voinţa lui Dumnezeu? Ce devine suveranitatea suveranului înaintea unei religii care ordonă supunerea faţă de Dumnezeu, mai curînd decît faţă de oameni? Ceea ce am spus conţine deja, implicit, răspunsul: tot ce este uman se află sub puterea Leviathanului, deci şi religia, căci, oricum s-ar pune problema originii sale în Dumnezeu, ea se adresează oamenilor şi este propovăduită de oameni.

Practic, Hobbes, fără să conteste vreodată principiul după care mai bine asculţi de Dumnezeu decît de oameni, îi va limita pînă într-atît aplicarea, încît acest principiu va deveni inofensiv politic, inapt să pună în mişcare mase de oameni; în plus, şi mai radical, el va reinterpreta sensul Revelaţiei creştine, astfel încît supunerea faţă de Dumnezeu va tinde oricum să se confunde cu supunerea faţă de suveran.

La primul punct, argumentul lui Hobbes este simplu, dar distructiv: să crezi că Dumnezeu a vorbit anumitor oameni, înseamnă să crezi că aceşti oameni spun adevărul, înseamnă să-i crezi pe aceşti oameni. Necesitatea unui intermediar uman face ca această credinţă într-un Dumnezeu revelat să însemne a crede în nişte oameni. Or, experienţa ne învaţă că oamenii sînt mai curînd mincinoşi, sau mai exact că înalta idee pe care o au despre înţelepciunea lor îi face adesea să se creadă inspiraţi de Dumnezeu. De altminteri, cei care se cred inspiraţi adună cel mai adesea partizani, care se intitulează discipoli: ei deţin astfel o putere, mai mult sau mai puţin mare, în funcţie de numărul partizanilor lor. Ştim că dorinţa de putere este dorinţa dominantă, primordială a oamenilor. Nu trebuie deci să ne mirăm că nenumăraţi indivizi, din pură dorinţă de putere, se proclamă inspiraţi de Dumnezeu. Sfînta Scriptură — Vechiul şi Noul Testament — nu insistă oare şi ea asupra faptului că există falşi profeţi, mai mult, că pentru un profet inspirat cu adevărat există o sută sau patru sute de falşi profeţi? Lecţia experienţei profane, ca şi a Scripturii, este foarte limpede: de fiecare dată cînd un individ sau un grup de indivizi se

consideră inspiraţi de Dumnezeu, cei care îi ascultă trebuie să fie extrem de prudenţi, precauţi, sceptici: după toate probabilităţile, este vorba de impostori. Cel mai sigur este să nu fie recunoscuţi ca profeţi decît cei care sînt consideraţi ca atare de suveran. Dacă oamenii se pătrund de argumentele lui Hobbes, e puţin probabil că profeţii, adevăraţi sau falşi, vor avea mulţi discipoli.

Mai rămîne cazul celor care, în loc să-i urmeze pur şi simplu pe profeţi, se cred ei înşişi profeţi, ei înşişi inspiraţi. Sinceri sau mincinoşi, sînt inaccesibili raţiunii. Ei vor trebui deci lăsaţi pe seama judecăţii suveranului, care va decide dacă ei constituie sau nu un pericol pentru pacea civilă. Dacă judecata sa este pozitivă, suveranul va folosi forţa publică pentru a-i neutraliza, şi operaţia va fi uşoară, fiindcă, graţie avertismentului lui Hobbes, ei nu vor avea discipoli. Pretenţiile „profeţilor" sau „sfinţilor", care au jucat un asemenea rol în războiul civil englez, vor fi încetat să reprezinte o ameninţare politică majoră, ele nu vor mai pune decît o simplă problemă de ordin public, de poliţie.

Ne putem întreba dacă triumful lui Hobbes nu este aici prea complet, şi chiar uşor imprudent: dacă orice pretenţie la inspiraţia divină este şi radical suspectă, nu este în pericol însăşi rădăcina creştinismului? Nu ar trebui suspectaţi apostolii şi Christos însuşi? Hobbes afirmă că nu e cazul, şi că nu face decît să reamintească vigilenţa recomandată de Scriptură. Adevărat că există, sau cel puţin că au existat, adevăraţi profeţi, pe mărturiile cărora se întemeiază Biserica catolică şi confesiunile protestante. Admiţînd aceasta — şi trebuia s-o admită, dacă nu dorea să sufere el însuşi soarta pe care o rezerva falşilor profeţi —, îi revenea o nouă şi mai amplă sarcină. Trebuia să arate că Scriptura însăşi, corect interpretată, propagă doctrina lui Hobbes: suveranul civil este absolut şi în materie de religie. Nu îl vom urma în exegeza sa. Concluzia este că a spune „Biserică" şi a spune „corp politic format din creştini" înseamnă acelaşi lucru, şi că nu există în lumea umană loc pentru un alt reprezentant, deci pentru o altă putere decît puterea civilă.

Problema fundamentală a doctrinei hobbesiene este cea a *supunerii*: de cine sînt obligat să ascult? Întrebarea este fundamentală, căci dacă răspunsul este incert, îndoielnic, urmează războiul

civil, cu toate relele sale. Şi totuşi această întrebare este nouă, sau cel puţin intensitatea cu care Hobbes şi succesorii săi o pun este nouă. Bineînţeles, într-un fel, ea s-a pus întotdeauna în viaţa politică reală, în practică, dar ea nu juca un rol teoretic central în formularea clasică, greacă, a problemei politice. Aceasta era subînţeleasă de întrebarea: care este cel mai bun regim politic? Sau: cine este cel mai îndreptăţit *să comande* Poporul? Bogaţii? Înţelepţii? Un om de o virtute excepţională? Iată întrebările pe care le pune Aristotel în *Politica*.

Se va spune că cele două întrebări înseamnă acelaşi lucru: dacă ştiu cine trebuie să comande, ştiu de cine să ascult şi invers. Şi totuşi nu e aşa. După Aristotel, trebuie să comande cel care este purtător al binelui uman cel mai important, cel mai semnificativ politic, al binelui „celui mai bun". Pretendenţii ale căror pretenţii sînt respinse — în realitate, şi în esenţă, doar corectate şi moderate — se reclamă şi ei de la genurile de bine semnificative sau importante, deşi mai puţin importante. Pentru Aristotel, a răspunde la întrebarea: cine trebuie să comande? înseamnă a decide asupra a ceea ce se găseşte în vîrful unei ierarhii a binelui, iar tipurile de bine care nu au fost alese subzistă în semnificaţia lor şi chiar obţin o parte din putere, o dată ce alegerea decisivă a fost făcută. Pentru Hobbes, dimpotrivă, cel care are dreptul să pretindă ascultare are toate drepturile, cei care nu deţin acest drept nu au nici unul sau, mai degrabă, nu au decît drepturile permise de primul. Acolo unde exista gradaţie, comparativ şi superlativ, există acum excludere, polaritate între o afirmaţie absolută şi o negaţie absolută. De unde provine punerea logicii de excludere în locul logicii de gradare şi integrare care pare mult mai plauzibilă, mult mai adecvată la complexitatea lucrurilor umane?

Dacă, în lumea umană, afirmarea întîietăţii, şi deci a dreptului de a comanda, a unui anumit bine nu antrenează în mod natural excluderea totală a celorlalte tipuri de bine, ci presupune, dimpotrivă, recunoaşterea lor ca inferioare — s-a făcut comparaţia —, nu se întîmplă la fel dacă se „compară" lumea umană, pur şi simplu umană, dar întreagă, şi lumea religioasă, tot un fel de lume umană, dar care trimite la experienţe şi legi exterioare şi superioare naturii. Întrebarea nu mai este: care *element* al lumii umane trebuie să comande, ci care *lume* — umană sau divină — tre-

buie să comande. Cum să se „compare" aceste două lumi incomparabile? Ele sînt incomparabile pentru că fiecare, într-o manieră diferită, îşi este suficientă. În cetatea umană, pretenţiile bogăţiei nu le pot ignora pe cele ale libertăţii, nici complet pe cele ale înţelepciunii şi invers. Dar preotul care dezvăluie adevărul lui Dumnezeu şi şterge păcatul prin împărtăşanie, ce are comun, ce lume comună are el cu cetăţeanul care apără drepturile bogăţiei, libertăţii sau înţelepciunii?

Nu se pot deci compara aceste două lumi şi totuşi trebuie să se decidă între pretenţiile lor respective. Ar trebui, pentru a afla în sfîrşit pacea, să se construiască o *a treia lume*, în care conflictul ar pierde întreaga urgenţă, fiindcă şi-ar pierde sensul. Dar construirea unei noi lumi nu pare să stea în puterea omului. Ce-i de făcut?

Dacă cele două lumi sînt în conflict, este pentru că ele sînt în contact. În acest sens, ele au ceva comun. În ce constă acest teren comun, loc al conflictului lor? Răspunsul este evident: e omul. Nu omul membru al cetăţii umane, fiindcă Biserica îl revendică, nici omul credincios al Bisericii, fiindcă cetatea umană îl revendică, ci omul care nu aparţine, care nu aparţine încă nici uneia din cele două cetăţi. Cunoaştem numele acestui om: *individul*.

Desigur, el nu există: fiecare „individ" e întotdeauna deja membru al unei cetăţi umane, ca şi credincios al unei Biserici. Dar, în măsura în care el este reclamat de fiecare din acestea două, care vrea să îl smulgă celeilalte, el nu aparţine nici uneia, el „există" ca „individ". Sau: individul „există" în măsura în care ezită în supunerea sa, în care este „anterior" alegerii supunerii sale. Or, toţi oamenii sînt ţinta dublei revendicări de care vorbesc: toţi pot fi aşadar *consideraţi drept* indivizi.

Iată, se va spune, un punct de vedere pur abstract, care lasă intactă realitatea lucrurilor, împreună cu conflictul. Dar dacă, pornind de la această *idee* a individului ajung să concep o *instituţie* politică viabilă, sau realizabilă, atunci acest individ care nu există va ajunge să existe ca locuitor — cetăţean sau supus — al acestei instituţii. Dacă acest lucru este posibil, vom fi creat această a treia lume care părea dincolo de posibilităţile noastre.

Această nouă instituţie politică, pentru a-şi îndeplini funcţia, trebuie să împiedice prin însăşi constituţia sa ca individul să de-

vină sau să redevină cetăţean al vechii cetăţi sau credincios al vechii Biserici. Trebuie deci ca supunerea la care individul va fi constrîns să fie invulnerabilă la criticile şi revendicările vechilor candidaţi la putere, candidaţii cetăţii umane — virtute, bogăţie, libertate —, ca şi cei ai cetăţii divine — legea sau graţia divină care vine de la Dumnezeu, doctrina revelată de El şi oamenii care se reclamă de la această lege, de la această graţie divină sau de la această doctrină. Specific noii supuneri este că va fi indiscutabilă în termenii dreptului. Desigur, vor continua să se audă vechile revendicări, cele ale bogaţilor, ale săracilor, înţelepţilor, preoţilor, dar intransigenţa lor se va atenua datorită caracterului absolut al supunerii pe care se întemeiază noua cetate. Ele vor fi *neutralizate*.

Noua instituţie politică va acoperi şi va depăşi vechiul conflict care părea insolubil: el va supravieţui desigur, dar domesticit, limitat la nivelul subpolitic, cel al „societăţii".

Să ne imaginăm deci că toţi oamenii sînt indivizi, adică oameni anteriori supunerii, să ne imaginăm *starea naturală*. În această stare, oamenii nu sînt supuşi nici prestigiului celor înţelepţi, nici seducţiilor celor bogaţi, nici intimidărilor celor puternici, nici predicilor preoţilor: anteriori oricărei societăţi profane sau religioase, ei sînt egali şi liberi. Corpul politic pe care l-ar forma pornind de la această stare ar fi *în mod necesar* invulnerabil la pretenţiile bogaţilor ca şi la cele ale săracilor, la ale puternicilor ca şi la ale preoţilor. Nici unii, nici alţii nu ar fi putut inspira întemeierea instituţiei. Nici unii, nici alţii nu ar intra deci în constituţia sa esenţială.

Ceea ce am încercat să sugerez mai sus este raţiunea de a fi a apariţiei *stării naturale* la Hobbes ca noţiune-cheie a reflecţiei şi care va rămîne astfel timp de peste un secol, în perioada formatoare a regimurilor liberale moderne: starea naturală este condiţia oamenilor înaintea oricărei supuneri faţă de cetate sau de Biserică, condiţie pornind de la care se va putea construi un corp politic invulnerabil la conflictul lor. Fireşte, în doctrina lui Hobbes, această naţiune nu apare ca ipoteza la care conduce proiectul de a depăşi conflictul între politică şi religie, ci ca realitatea produsă de conflictul real: războiul tuturor împotriva tuturor. De altfel, acesta este motivul pentru care Hobbes preferă expresia de

natural condition of mankind celei de stare naturală. Dar în semnificaţia sa esenţială, starea naturală *nu este* stare de război. Vom constata acest lucru studiindu-i pe Locke şi Rousseau. Puterea generatoare a doctrinei lui Hobbes ţine de faptul că la el aspectul de ipoteză şi aspectul de realitate ale stării naturale sînt, ca să spunem aşa, indistincte. Şi e nevoie să fie astfel, pentru ca ipoteza să fie plauzibilă, pentru ca viitoarea artă politică să aibă un sprijin în natură. În acelaşi timp, Hobbes le îngăduie succesorilor săi să distingă între cele două aspecte: odată stabilite plauzibilitatea şi fecunditatea ipotezei, se deschide pentru fiecare posibilitatea de a-i modifica termenii, astfel încît să realizeze mai bine scopul pentru care ea a fost concepută mai întîi.

De la Hobbes la Locke şi Rousseau, ideea corpului politic va fi următoarea: o suveranitate absolută, concepută divers, întemeiată pe, şi dedusă dintr-o stare naturală divers interpretată. Am încercat să arăt originea „teologico-politică" a acestei ultime noţiuni care ne-a devenit atît de străină, Dacă ea a continuat să prevaleze pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea este pentru că motivul care i-a dat naştere îşi va păstra eficacitatea. Aici, totuşi, se impune o constatare: chiar dacă Locke şi Rousseau sînt la fel de interesaţi ca şi Hobbes să abolească puterea politică a religiei, chiar dacă Rousseau încheie *Contractul social* celebrîndu-l pe Hobbes pentru a fi redus la unitatea suveranului civil dualitatea puterilor politică şi religioasă, pentru a fi „reunit cele două capete ale vulturului", este adevărat că, pentru Locke şi Rousseau, duşmanul principal, cel împotriva căruia îşi construiesc în primul rînd doctrina politică, nu mai este puterea politică a religiei, ci un fenomen care pare strict politică, şi anume absolutismul, şi chiar, în cazul lui Rousseau, dincolo de absolutism, o realitate în acelaşi timp socială, politică şi morală: inegalitatea. Locke şi Rousseau par să se întoarcă împotriva lui Hobbes. Trebuie să înţelegem bine sensul opoziţiei lor.

Faptul că ei îl critică pe Hobbes pentru a fi adus argumente în favoarea absolutismului nu înseamnă că nu împărtăşesc intenţia care l-a determinat pe Hobbes să-şi construiască Leviathanul. Ei constată doar că absolutismul real, efectiv, în loc să împlinească intenţia lui Hobbes, o împiedică decisiv, deoarece prin absolutism, prin influenţa sa asupra absolutismului şi prin protecţia pe

care acesta din urmă i-o acordă, religia conservă ceea ce conservă din puterea politică. Ei critică deci doctrina lui Hobbes pentru a-i desăvîrşi intenţia.

Totodată, este adevărat că începutul înfăptuirii programului hobbesian — ceea ce se numeşte „ascensiunea absolutismului" — atrage situaţii şi dificultăţi străine problematicii iniţiale a lui Hobbes. „A treia lume" sau „a treia cetate" începe să-şi trăiască propria viaţă. Prin urmare, dacă această viaţă este nesatisfăcătoare, aceasta constituie dovada, în concepţia lui Locke şi mai ales a lui Rousseau, nu numai că programul lui Hobbes nu a fost complet realizat, ci şi că a fost imperfect conceput. Ei rămîn totuşi fideli instrumentului fundamental al lui Hobbes, starea naturală, deoarece consideră că acesta nu a extras din ea toate avantajele posibile, că nu a interpretat-o destul de radical. Şi consideră că, interpretînd-o mai radical, ei ar fi în măsură în acelaşi timp să ducă la bun sfîrşit programul lui Hobbes şi să evite inconvenientele pe care începerea realizării acestui program le-a revelat.

CAPITOLUL IV

Locke, munca şi proprietatea

Aşa cum am văzut, raţiunea de a fi a apariţiei stării naturale ca noţiune-cheie a reflecţiei politice ţine de necesitatea de a determina o supunere incontestabilă, o obligaţie de a asculta incontestabilă. De altfel, cea mai adecvată definiţie a puterii Leviathanului ar fi să spunem că este incontestabil: caracterul său „absolut" sau „nelimitat" înseamnă în primul rînd că nici o obiecţie nu-i poate fi în principiu adresată, că orice obiecţie este în principiu inutilă. Iar dificultatea centrală a doctrinei lui Hobbes poate fi formulată astfel: poate fi definită şi construită o putere *umană* astfel încît să devină, de drept şi de fapt, invulnerabilă la orice obiecţie, la orice critică? El speră să învingă dificultatea, întemeindu-şi raţionamentul pe o realitate — teama de moarte violentă — mai puternică decît orice raţionament. Dar are de înfruntat atunci două probleme considerabile.

Ceea ce constituie punctul de plecare al raţionamentului său rămîne fundamentul punctului său de sosire: teama de moarte, care este motivul edificării Leviathanului, rămîne principiul eficacităţii sale o dată ce este constituit. În ultimă instanţă, supuşii se comportă paşnic, deoarece *se tem* de suveran. Desigur, în perspectiva lui Hobbes, această teamă este incomparabil mai circumscrisă decît teama originară; departe de a fi în contradicţie cu condiţiile elementare ale unei vieţi umane decente, reprezintă ea însăşi condiţia elementară a acesteia. În legătură cu asta, putem vorbi, cu Michael Oakeshott, de teamă „homeopatică". Este adevărat că, dacă dorinţa de a se conserva este sursa oricărei legitimităţi, atunci, tot aşa cum teama de moarte în starea naturală este sursa legitimităţii Leviathanului, teama pe care o inspiră Leviathanul, oricît de „homeopatică", sau de reziduală am imagina-o, poate deveni principiul unei noi legitimităţi. Este un lucru atît de

evident, încît, după opinia lui Hobbes însuşi, am dreptul de a încerca să mă conserv chiar şi împotriva ordinelor Leviathanului, dacă aceste ordine îmi pun viaţa în pericol. Cu alte cuvinte, pe căutarea *securităţii*, pe care se întemeiază *nelimitarea* puterii Leviathanului, se va putea întemeia ulterior *limitarea* sa.

Admiţînd că, pentru a construi instituţia politică legitimă, trebuie plecat de la starea naturală, oare Hobbes a descris corect această stare? Starea naturală este oare *în mod esenţial* o stare de război? Desigur, războiul civil este o aproximare destul de bună a războiului tuturor împotriva tuturor; dar este războiul civil adevărul vieţii sociale şi politice? Sau doar o circumstanţă excepţională din care nu se poate infera nimic pentru a organiza viaţa socială şi politică „obişnuită"? Şi putem oare reduce natura umană la dorinţa de putere? Iată cîteva întrebări care reintroduc în mod necesar discuţia şi controversa într-un demers care avea menirea de a le suprima. Toate aceste întrebări se pot rezuma la una: ce este în fond această *natural condition of mankind*, ce este *cel mai natural* în om? La această întrebare, vom vedea, Locke şi Rousseau vor da răspunsuri foarte diferite de cel al lui Hobbes. Dar trebuie arătat mai întîi în ce fel interpretarea hobbesiană a stării naturale atrage, ca să spunem aşa, propria sa critică sau propria sa respingere.

Ce semnifică *ius in omnia*, dreptul asupra tuturor lucrurilor, care este specific oricărui individ în starea naturală? Înseamnă că fiecare individ este prin sine un tot complet a cărui singură regulă de comportament este propria sa conservare. Dar de ce impun necesităţile conservării sale să i se recunoască un drept asupra tuturor lucrurilor? Pentru că el este neîncetat ameninţat, în mod real sau potenţial, de toţi ceilalţi indivizi, pentru că *relaţia* care îl leagă de toţi ceilalţi indivizi este ostilitatea. *Ius in omnia* se naşte din intersectarea a două idei esenţial distincte: independenţa morală absolută a individului şi relaţia sa de ostilitate cu toţi ceilalţi indivizi. Din aceste două idei, care este cea mai importantă? A doua: deoarece ostilitatea este universală, conservarea de sine este singurul principiu al tuturor acţiunilor fiecăruia. Şi, tocmai, deoarece relaţia de ostilitate este universală, fiecare este un individ, adică un tot repliat asupra lui însuşi, autosuficient din punct de vedere

moral, negîndindu-se decît la conservarea sa. Ceea ce este *cel mai natural* în acea *natural condition of mankind* nu e individul independent, ci războiul tuturor împotriva tuturor care-i dă naştere.

Altfel spus, individul nu există decît printr-un fel de sociabilitate inversată, negativă, cea a războiului. Dreptul nelimitat pe care-l are nu este decît un efect al acestui război. În consecinţă, individul nu deţine cu adevărat acest drept. El nu este de fapt ataşat individului ca atare, nu apare decît atunci cînd acesta este ameninţat de moarte: el este posedat continuu în starea naturală, fiindcă ameninţarea morţii este aici continuă, şi reapare în starea civilă, chiar împotriva Leviathanului, atunci cînd intervine ameninţarea morţii.

Observăm astfel cum Hobbes elaborează, cu o extraordinară forţă de sugestie, o nouă idee a corpului politic — puterea este acel artificiu construit de indivizii fără putere pentru a-şi apăra drepturile —, fără a reuşi totuşi să actualizeze complet această idee: indivizii din starea naturală nu sînt cu adevărat indivizi titulari ai unor drepturi ce le sînt intrinsec asociate, iar puterea astfel construită nu este cu adevărat protectoare a drepturilor lor, deoarece ea nu le poate apăra decît pentru că le poate ameninţa. Programul a ceea ce urmează să devină liberalismul este aşadar trasat: va fi vorba de a conferi deplina sa extensie ideii hobbesiene a puterii politice, modificîndu-i începutul şi sfîrşitul: se va interpreta individul stării naturale astfel încît să i se poată asocia drepturi intrinseci, iar puterea va fi concepută astfel încît să poată doar să protejeze drepturile individuale, nu să le atace. Acesta va fi demersul lui Locke.

Locke începe ca Hobbes: prima necesitate şi deci dreptul fundamental al omului este conservarea sa. Dar de ce anume este mai întîi ameninţată această conservare? Locke răspunde: nu de ceilalţi indivizi, ci pur şi simplu de foame. Aceasta este diferenţa originară dintre Locke şi Hobbes: pentru cel din urmă, moartea este ameninţătoare în primul rînd sub forma celuilalt om ostil, pentru cel dintîi, sub forma foamei.

Hobbes este deosebit de discret asupra locului şi rolului foamei în starea naturală, chiar dacă notează ca de la sine înţeles că acolo oamenii sînt „săraci". Războiul ca atare şi consecinţele sale pun în umbră motivele acestui război şi, printre ele, eventual, foamea. Din clipa în care teama generează teamă, în care războiul se

hrăneşte din el însuşi, chestiunea „originilor" războiului pare într-adevăr secundară. Trebuie dat totuşi un răspuns, şi Hobbes sugerează două origini: mai întîi rivalitatea pentru posedarea „bunurilor" (rivalitate întemeiată pe „raritate", rivalitate „economică"), apoi rivalitatea pură, dacă mă pot exprima astfel, întemeiată pe dorinţa de putere, de prestigiu, de reputaţie (origine „morală", „politică" sau „spirituală"). În starea naturală, aceste două tipuri de rivalitate nu pot fi distinse una de cealaltă, deoarece au aceleaşi efecte: dacă îi iau vecinului meu turma, o fac pentru a mă hrăni sau poate pentru a poseda turma cea mai mare. Care din aceste două versiuni ale rivalităţii este cea mai importantă pentru Hobbes, cea mai fundamentală? În aparenţă, a doua: Hobbes, în mod explicit şi chiar emfatic, defineşte dorinţa de putere, dorinţa de a fi primul, drept pasiunea umană fundamentală, la care pot fi reduse toate celelalte. Şi totuşi, în realitate, dacă judecăm după efectul produs, rezultă că e prima: dacă oamenii acceptă Leviathanul, este pentru ca el să le garanteze *securitatea*, condiţie, remarcă Hobbes, a oricărei „activităţi"; acceptînd „protecţia" Leviathanului, ei scapă de riscurile implicate de încercarea de a obţine mereu mai multă putere. Aceasta este ambiguitatea morală a viziunii hobbesiene, care o face atît de atrăgătoare: oameni definiţi explicit ca „aristocraţi" (în lupta pentru putere, onoare sau prestigiu) se comportă în momentul decisiv ca nişte „burghezi" (ei doresc să-şi asigure în primul rînd securitatea).

Succesorii lui Hobbes se vor strădui să înlăture această ambiguitate. Locke, printr-o elegantă simplificare, va şterge, simplu, rivalitatea, sau cel puţin caracterul originar al acestei rivalităţi: la origine, între oameni, nu figurează nici o relaţie, fie ea şi de ostilitate. Cît despre Rousseau, el acceptă punctul de vedere lockean, îl duce chiar mai departe, făcînd din omul originar o brută solitară şi fericită, dar, în acelaşi timp, el acordă cea mai mare importanţă „psihologiei" hobbesiene, descriind în al doilea *Discurs* cum individul, din animal solitar, a devenit om avid de bogăţii, putere şi prestigiu. Pentru a înlătura ambiguitatea „psihologiei" hobbesiene, el a fost primul care a recurs la o *istorie*. Îi rămînea lui Hegel să ofere soluţia cea mai convingătoare: tocmai în situaţia originară însăşi descrisă de Hobbes rezidă motorul dezvoltării istorice. Cele două „moralităţi" concurente din starea naturală conduc la

distingerea şi separarea a două tipuri de oameni: cei care preferă securităţii prestigiul, şi cei care preferă securitatea în dauna riscurilor pe care le antrenează căutarea prestigiului, adică stăpînii şi sclavii. În starea naturală hobbesiană este conţinută „dialectica stăpînului şi sclavului" [1], iar în această dialectică — întreaga istorie a oamenilor.

Să revenim la Locke. „Reducţia" lockeană este într-adevăr o reducţie: omul despre care vorbeşte Locke în *Tratatele* sale politice este mai simplu, mai sărac decît omul hobbesian. În acelaşi timp, aşa cum am văzut, această reducţie este într-un fel autorizată sau pregătită de Hobbes însuşi: omul care semnează contractul preferă puterii securitatea. Am putea spune chiar că omul lockean este mai hobbesian decît omul lui Hobbes: cel care este mînat de dorinţa de putere este mînat de dorinţa unui bine specific uman, chiar dacă urmărirea acestui „bine" are consecinţe dezastruoase; cel care este mînat de foame este mînat doar de dorinţa de a fugi de rău[2]. Simplificîndu-l pe Hobbes, Locke îl face mai coerent.

Desigur, intenţia lui Locke nu era în primul rînd să-l facă pe Hobbes coerent, ci să asocieze direct drepturi individului solitar din starea naturală. Dacă omul fundamental, ca să spun aşa, este omul căruia îi este foame, acest om este radical separat de semenii săi: el nu întreţine relaţii decît cu propriul corp şi cu natura. Dacă Locke reuşeşte să facă să se nască drepturile individului doar din foame, doar din raportul individului solitar cu natura, el va fi arătat cum „drepturile omului" pot fi un atribut al individului singur.

Să ne imaginăm deci individul din starea naturală care pleacă în căutarea hranei[3]. El culege prune dintr-un pom şi le mănîncă. A spune că le mănîncă înseamnă a spune că şi le însuşeşte. El are dreptul să le mănînce, căci, dacă nu ar face-o, ar muri. Acest drept este deci independent de orice consimţămînt al celorlalţi indivizi. Locke remarcă faptul că, dacă fiecare ar fi trebuit să aştepte con-

---

1 Vezi *Fenomenologia spiritului*, IV, A.

2 A te hrăni este evident tot un bine, dar nu un bine specific uman ca puterea. Hobbes atribuia vieţii umane un fel de finalitate imanentă pe care Locke i-o retrage.

3 Vezi al doilea *Treatise of Civil Government* (cap. V).

simţămîntul celorlalţi ca să-şi însuşească roadele pămîntului, omenirea ar fi dispărut de mult. Dacă omul nostru îşi însuşeşte prunele legitim, el este în mod legitim proprietarul lor. Întrebarea decisivă este aici următoarea: începînd de cînd este el în mod legitim proprietarul lor? Răspuns: din clipa în care a desprins prunele din domeniul comun ca să le folosească spre satisfacerea nevoilor sale, altfel spus, cînd le-a cules. Ce deosebeşte prunele culese de cele care au rămas în pom? Primele au fost transformate prin *munca* individului, el a intervenit aici cu opera mîinilor sale. Omul fiind în mod natural proprietar al persoanei sale şi deci al muncii sale, lucrurile pînă atunci comune în care a intervenit cu munca proprie îi devin proprii, el se transformă în proprietarul lor legitim. Proprietatea intră în lume prin muncă, şi fiecare individ poartă în el însuşi marea sursă a proprietăţii, căci este muncitor şi proprietar al lui însuşi, deci al muncii sale.

Prin această simplă analiză, Locke a stabilit două propoziţii importante. Dreptul de proprietate este în mod esenţial anterior instituţiei societăţii, el nu depinde de consimţămîntul altuia sau de legea politică; mai mult, dreptul de proprietate este dreptul asociat individului singur, strîns legat de necesitatea de a se hrăni care îl presează, nu este în nici un caz un drept „social"; proprietatea este naturală în esenţă, nicidecum convenţională. A doua propoziţie este următoarea: raportul omului cu natura se defineşte ca *muncă*. Omul nu este în mod natural un animal politic: este un animal *proprietar* şi *muncitor*, proprietar pentru că este muncitor, muncitor pentru a fi proprietar.

Locke a stabilit deci temeinic dreptul de proprietate. El a rupt cu tradiţia, făcînd din acesta un drept strict individual: tradiţia îl considera ca pe un drept natural, desigur, dar „social", adică în mod esenţial reglat şi eventual limitat de lege sau, dacă vrem, de îndatoririle sociale şi politice ale proprietarului. Este adevărat că asupra acestui punct Locke pare mai întîi să admită o limitare naturală a dreptului natural de proprietate. Trebuie să-i studiem mai îndeaproape analiza.

Dreptul de proprietate, în acest prim stadiu al stării naturale, este limitat în concepţia lui Locke de două obligaţii. Pe de o parte, nu am dreptul să-mi însuşesc mai mult decît pot consuma; asta ar însemna risipă; dacă eu culeg mai multe prune decît pot consu-

ma, surplusul de prune va putrezi. Pe de altă parte, trebuie să le las şi altora, astfel încît să-şi poată însuşi la rîndul lor roadele pămîntului într-o cantitate la fel de mare şi de o calitate la fel de bună.

Întregul demers al lui Locke constă în abolirea acestor două limite pe care le-a fixat mai întîi.

În ce priveşte primul aspect, nu se poate vorbi aici propriu-zis de o obligaţie, de o limită morală sau politică. Să culegi fructe pentru ca mai apoi să le laşi să putrezească este un comportament iraţional, absurd. Limita care pare la început morală este de fapt o limită fizică. Nu am dreptul să-mi însuşesc mai mult decît pot consuma, pur şi simplu pentru că nu pot, nu am mijloacele să o fac: ceea ce ar fi astfel „însuşit" suplimentar nu ar fi doar însuşit, ci mai degrabă risipit şi deci pierdut. Acum, să presupunem că găsesc o cale să evit această risipă, convenind cu semenii mei asupra unui echivalent inalterabil al bunurilor naturale alterabile, de exemplu aurul sau argintul; în acest caz, acumularea va putea fi nelimitată, deoarece ea nu va mai presupune risipă.

Cît despre al doilea aspect, se pare că ridică probleme mai mari. Ce garantează în fond că o dată ce voi fi cules prunul sau voi fi ucis iepurele, un alt prun sau un alt iepure va fi disponibil pentru vecinul meu? La urma urmei, Hobbes vedea într-o asemenea rivalitate pentru bunuri una din sursele războiului tuturor împotriva tuturor, în care fiecare are un drept asupra a tot şi a toate. Care este răspunsul lui Locke? El pare mai întîi să sugereze că, în starea naturală originară, roadele pămîntului fiind supraabundente ţinînd cont de numărul mic de oameni, fiecare şi le putea însuşi ca să le consume, fără să-i lezeze pe ceilalţi. Dar aceasta nu este decît o ipoteză „istorică" întotdeauna contestabilă. Iată de ce Locke, spre deosebire de Rousseau (la care această ipoteză va deveni un element esenţial al interpretării condiţiei umane), nu insistă asupra sa. El introduce un considerent care schimbă termenii problemei: prunele sau iepurii nu reprezintă decît cea mai mică parte a proprietăţii, proprietatea principală este cea a pămîntului. Proprietatea pămîntului se naşte, ca orice proprietate, din muncă: sînt în mod natural proprietarul legitim al pămîntului pe care-l cultiv, de care-mi leg munca. Or, să munceşti pămîntul înseamnă să-l faci să producă mai mult, mult mai mult decît ar produce în

mod spontan. Prin urmare, însuşindu-mi o porţiune de pămînt prin munca mea, departe de a sustrage ceva bunului comun al umanităţii, eu îi *adaug*: îi adaug toate roadele pămîntului care îşi datorează existenţa muncii mele. Şi este evident că nimeni altcineva nu are un drept asupra acestor bunuri care nu sînt date de natură, ci produse de munca mea. Locke insistă asupra acestui aspect: munca omenească, şi nu natura, este cea care dă *valoare* lucrurilor. Natura, în starea sa naturală, dacă pot spune astfel, nu este abundenţă, ci, dimpotrivă, penurie.

Dacă rezumăm analiza lui Locke, putem spune următoarele: individul are un drept natural la o proprietate care nu posedă limite naturale. Ea nu are limite naturale pentru că inventarea monedei permite ca întreaga cantitate de bunuri alterabile să devină inalterabilă, şi pentru că valoarea lucrurilor provine din munca umană şi nu din bunătatea naturii. Din aceasta decurge o consecinţă paradoxală: dreptul de proprietate se detaşează în mod natural de munca aflată la originea sa. Din momentul în care moneda permite reprezentarea şi conservarea unor cantităţi de muncă, proprietarul legitim nu mai este în mod necesar muncitorul; e suficient ca schimbul să fie liber pentru ca proprietatea să-şi conserve valoarea, şi să continue deci să reprezinte cantitatea de muncă pe care o încorporează. Cel care, de pildă, „neproducînd", trăieşte din cumpărarea şi vînzarea bunurilor este în mod legitim proprietar: el nu fură pe nimeni, nu sustrage nimic cantităţii de valoare disponibilă în societate, ci, dimpotrivă, o conservă, o pune în circulaţie sau la lucru, şi tinde astfel să o sporească. Din clipa în care proprietatea, care a intrat în lume prin muncă, a devenit o valoare reprezentată prin monedă, dreptul proprietarului s-a detaşat în mod legitim de dreptul muncitorului.

Aceste două concluzii ale lui Locke sînt evident de o mare importanţă pentru elaborarea doctrinei liberale. Să ne oprim un moment asupra lor. Să analizăm pentru început inventarea monedei. Ea este, prin definiţie, o convenţie. Originea acestei convenţii se află într-o dorinţă naturală a individului: dorinţa de a face inalterabile bunurile pe care le-a produs dincolo de capacitatea sa de consum, pentru a le schimba cu alte bunuri de consum care îi lipsesc. Ea este legată de dorinţa de conservare, este un artificiu pentru satisfacerea sa completă. În acelaşi timp, ea pre-

supune o comunicare sau o relaţie între indivizii care o stabilesc: este un fel de *contract*. Astfel, vedem cum se naşte din starea naturală o *societate*, un ansamblu de relaţii reglate între indivizi. În interpretarea lui Locke, „societatea", sau cel puţin elemente esenţiale ale societăţii se nasc *înaintea* instituţiei politice. Am spus că Hobbes elaborase deja ideea distincţiei dintre societatea civilă şi stat, sau dintre societatea civilă şi societatea politică. Dar „societatea sa civilă" este iniţial fondată pe o sociabilitate inversată sau negativă, cea a războiului: ea este, înaintea instituţiei politice, în mod esenţial „insuportabilă". La Locke, ea capătă o consistenţă pozitivă, devine în mod esenţial „suportabilă": este ansamblul schimburilor economice în care oamenii intră ca muncitori şi proprietari. Starea naturală lockeană este în acelaşi timp mai „individualistă" şi mai „socială" decît cea a lui Hobbes: drepturile, sub forma dreptului fundamental de proprietate, îi aparţin individului solitar, şi acest individ stabileşte cu ceilalţi relaţii pozitive.

Cea de a doua remarcă priveşte delicata problemă a raportului dintre individ, muncă şi proprietate. La început, munca şi proprietatea sînt strîns unite în sursa lor comună care este individul: munca mea este a mea pentru că sînt proprietarul persoanei mele, şi proprietatea mea este a mea pentru că ea îşi află originea în munca mea. Munca şi proprietatea trimit circular una la cealaltă; centrul acestui cerc este individul. Dar Locke precizează clar: munca nu este decît *începutul* proprietăţii. În final, munca este desprinsă de proprietate. Mai precis, dreptul de proprietate se detaşează de dreptul muncitorului la roadele muncii sale.

Este atunci muncitorul lezat în dreptul său? Cîtuşi de puţin, răspunde Locke. Specificul muncii nu este să producă dreptul de proprietate, ci să producă valoare. Specificul proprietăţii este să conserve această valoare, să o împiedice să piară sau să fie risipită. Această valoare este cel mai bine conservată cînd conservarea sa este o prelungire a dorinţei de conservare a individului. Cu alte cuvinte, cînd nu mai este vorba de originea proprietăţii, Locke consideră munca drept „dezindividualizată", ca fiind munca sau cantitatea de muncă a întregii societăţi şi, atunci, dacă proprietatea se detaşează de muncitor, nu muncitorul este furat, ci valoarea muncii este conservată.

Mai mult: la început, dreptul proprietarului şi dreptul muncitorului sînt una; o dată ce inventarea monedei şi dezvoltarea schimbului au permis ca munca să fie productivă (să producă mai mult decît este necesar pentru consumul producătorului), proprietarul şi muncitorul devin distincţi. Dreptul de proprietate rămîne drept individual, dreptul muncitorului devine dreptul muncii să-şi vadă produsul conservat, ceea ce nu se poate realiza decît prin dreptul individual de proprietate. Iar muncitorul nu este lezat, deoarece, într-o societate astfel definită şi animată de productivitatea muncii şi dreptul individual de proprietate, condiţia unui lucrător agricol, după exemplul lui Locke, este mai confortabilă decît cea a unui rege indian din America.

Locke începe printr-o justificare strict individualistă şi morală a dreptului de proprietate şi sfîrşeşte printr-o justificare „colectivă" şi „utilitaristă": justificarea terminală a dreptului de proprietate este cuprinsă în utilitatea sa economică.

Ceea ce ne dezvăluie Locke este dezvoltarea societăţii economice ca întreg, pornind de la acest atît de fragil început: individul căruia îi este foame. Întreaga viaţă economică, incluzînd schimbul, productivitatea muncii, dreptul de proprietate, capătă oarecum caracterul natural şi incontestabil al dreptului de a se hrăni pe care îl are individul căruia îi este foame. În acest individ căruia îi este foame rezidă baza substanţială, naturală, primordială a vieţii umane. Înţelegem de ce programul liberal, o dată ce este complet elaborat, face din dreptul de proprietate, şi tinde să facă din economie în general fundamentul vieţii sociale şi politice: dacă regulile care organizează viaţa socială trebuie să se nască riguros din dreptul individului solitar, ele nu-şi pot găsi fundamentul decît în raportul acestui individ cu natura. În acelaşi timp, raportul de muncă al individului cu natura generează o lume esenţial distinctă de cea a drepturilor individului: lumea valorii, a productivităţii muncii, a utilităţii. Din acest al doilea punct de vedere, dreptul de proprietate nu mai este considerat ca dreptul natural fundamental al omului, el constituie mijlocul de a conserva valorile ce rezultă din productivitatea muncii, mijlocul producerii şi schimbului de valori.

Din punct de vedere istoric, atunci cînd, exact după epoca lui Locke, şi în mare parte datorită lui, dreptul de proprietate va fi

fost recunoscut ca dreptul natural fundamental prin excelenţă, cînd nu va mai trebui să fie pus în acest rol, atenţia va tinde să se concentreze asupra celei de-a doua laturi: lumea economiei va apărea tot mai puţin ca eflorescenţă a individului solitar afirmîndu-şi dreptul, şi din ce în ce mai mult ca „sistemul" producerii şi schimbului de valori, „sistemul economiei politice". Iar noţiunea determinantă a sistemului economiei politice nu va fi dreptul absolut al individului, ci o noţiune esenţialmente relativă, interesul sau utilitatea. Locke încarnează momentul în care liberalismul a ajuns la deplina conştiinţă a fundamentului său în dreptul individual de proprietate şi permite totodată să se înţeleagă de ce şi cum filozofia liberală a dreptului natural tinde spontan şi oarecum irezistibil să se transforme într-un cu totul alt tip de gîndire: economia politică.

Am relevat mai sus marea diferenţă care separă demersul lui Aristotel de cel al lui Hobbes. Aristotel ajunge la concluziile sale la capătul unei lungi discuţii care este o rafinare a discuţiei politice aşa cum are ea loc efectiv şi spontan în cetate. Hobbes, pe de altă parte, ajunge la un rezultat care se doreşte nu numai adevărat, ci şi esenţialmente incontestabil, fiindcă se bazează pe ceva care este mai puternic decît orice discurs: teama de moarte. Este important de remarcat aici că demersul lui Locke este la fel de „absolutist" ca şi cel al lui Hobbes. Dreptul originar al fiecăruia este în esenţă dincolo sau dincoace de orice discurs, de orice obiecţie, bazat cum este pe o activitate solitară şi tăcută: munca în vederea consumului. În opinia lui Locke, sensul „justiţiei" nu poate fi decît de a garanta proprietatea: este absurd să-ţi pui întrebări despre justiţia dreptului de proprietate, deoarece însăşi ideea de justiţie presupune proprietatea. Cei care obiectează la dreptul de proprietate sau care pretind consimţămîntul corpului politic pentru ca acest drept să fie un drept adevărat sînt deci expediaţi dispreţuitor ca fiind dintre cei care „cîrtesc şi caută pricină": ei nu vor decît să-i priveze pe ceilalţi de rodul muncii lor. Şi Locke observă că lumea nu le-a fost dată unor asemenea oameni, ci doar celor care sînt „raţionali şi ingenioşi".

Hobbes notase că războiul civil se naşte adesea din incertitudine şi din dezbaterea asupra a ceea ce este „bine", „legitim" sau „just"; suveranitatea absolută a Leviathanului său face această dezbatere inutilă şi o „neutralizează", identificînd ceea ce este

„just" cu ceea ce este declarat ca atare de suveran. Locke „neutralizează" aceeaşi dezbatere într-o manieră mai „economică", în cele două accepţii ale termenului: dacă proprietatea individuală este fundamentul a tot ce este just, deoarece această proprietate nu presupune iniţial nici o relaţie şi deci nici o discuţie între oameni, justiţia nu poate fi obiectul unei veritabile incertitudini, şi deci al unei discuţii rezonabile. Ea este întotdeauna *deja realizată*, cu condiţia ca proprietăţile să fie garantate şi protejate. Mai mult: singura discuţie imaginabilă despre justiţie este una cu dezbaterea care fixează rata de schimb a proprietăţilor pe piaţă, dezbatere al cărei rezultat este întotdeauna „just", deoarece se bazează pe consimţământul ambelor părţi. Trebuie să admitem că un autor ca Hayek este astăzi fidel sub acest aspect inspiraţiei originare a liberalismului, considerînd ca lipsită de sens noţiunea de „justiţie socială".

Aceste ultime remarci ne ajută să înţelegem de ce activitatea economică a devenit activitatea dominantă a societăţilor liberale, mai precis de ce ridicării statului „suveran" deasupra „societăţii civile" i-a corespuns, în interiorul acesteia, „eliberarea" şi curînd „dominaţia" activităţii economice. Aşa cum am văzut, statul suveran, avînd mijloacele şi dreptul de a pretinde în principiu deplină supunere, tinde să neutralizeze motivele profane şi religioase în virtutea cărora oamenii luptau spre a dobîndi putere şi influenţă unii asupra altora. Dar această suveranitate nu constituie decît cadrul exterior al acţiunilor oamenilor: admiţînd că ei se supun, ce altceva vor mai face, ce vor face în societatea civilă? În ce termeni se vor raporta unii la alţii? Aceeaşi mişcare ce determină statul suveran să le interzică încercarea de a exercita o putere personală unii asupra altora îi va face pe societari să se îndepărteze progresiv unii de alţii, să evite confruntarea deschisă, ale cărei pericole mortale le-au cunoscut. Ei vor căuta pentru acţiunile lor un teren neutru pe care să nu-şi întîlnească semenii şi unde să nu impieteze asupra suveranităţii. Pînă atunci celălalt om fusese pentru fiecare obiectul prim al acţiunii sale. De acum încolo, va fi *natura*. Oamenii se îndepărtează de oameni, întorcîndu-se spre natură pentru a o înţelege şi stăpîni. Ştiinţa este neutră: concluziile sale se impun tuturor, ea este deasupra intereselor particulare şi a pasiunilor partizane ale oamenilor, ca şi, în principiu, suveranul.

Economia, strîns legată de ştiinţă, tinde să devină locul prin excelenţă al activităţii umane, pentru că activitatea economică este în finalitatea sa o acţiune îndreptată spre natură şi nu spre alţi oameni. Dezvoltarea suveranităţii absolute în cadrul statului şi cea a ştiinţei şi a economiei în cadrul societăţii civile au acelaşi resort.

Am arătat cum punctul de vedere filozofic al lui Locke pregătea punctul de vedere „ştiinţific" al economiei politice. Este adevărat că Locke se menţine hotărît în afara acestuia: în doctrina sa, lumea economiei nu îşi ajunge sieşi; pentru a fi garantată în existenţa sa, ea are în esenţă nevoie de instituţia politică. Asupra acestui punct fundamental, Locke rămîne în interiorul schemei hobbesiene.

Am remarcat deja: starea naturală lockeană nu este o stare de război. Trebuia ca Locke să facă distincţie între una şi cealaltă dacă dorea să evite consecinţele despotice sau absolutiste ale doctrinei hobbesiene, dacă dorea să dea drepturi unui individ cu adevărat solitar. Dar aici apărea imediat o dificultate: dacă starea naturală nu e stare de război, dacă oamenii pot deveni proprietari, pot dezvolta producţia şi schimburile, de ce ar ieşi din ea? Cărei necesităţi i-ar răspunde instituţia politică? Aici se află de altminteri principala dificultate a noţiunii de stare naturală: cu cît aceasta este mai „satisfăcătoare" pentru oameni, cu cît este mai „fericită", cu atît este mai aptă să ofere imaginea drepturilor naturale pe care instituţia politică va trebui să le garanteze şi să le protejeze; dar, simultan, devine cu atît mai puţin inteligibil faptul că oamenii au părăsit această stare ca să intre într-un corp politic. Cu cît îndeplineşte mai bine funcţia politică pentru care a fost concepută, cu atît ea face instituţia politică superfluă.

Locke iese din dificultate, afirmînd că dacă starea naturală nu este în esenţă stare de război, ea tinde în mod natural să devină astfel. În starea naturală, într-adevăr, oamenii nu au judecători recunoscuţi care să le arbitreze disputele: fiecare este judecătorul propriei cauze. În consecinţă, drepturile fiecăruia sînt în permanent pericol. Starea naturală este *în fapt*, sau mai curînd sfîrşeşte întotdeauna prin a deveni în fapt o stare de război. Acesta este „momentul hobbesian" al doctrinei lockeene. Şi orice doctrină a stării naturale şi a contractului social are în mod necesar un moment hobbesian — aşa se va întîmpla şi cu cea a lui Rousseau —,

deoarece doar o stare de război insuportabilă, un rău intolerabil poate explica faptul că oamenii s-au înţeles să părăsească o stare în care înfloreau, în principiu, drepturile lor. Dar acest „moment hobbesian" nu-şi găseşte rezolvarea în soluţia lui Hobbes. Dimpotrivă, soluţia lockeană poate fi considerată ca îndreptată direct împotriva celei a lui Hobbes[4].

Obiecţia lui Locke e binecunoscută: a-ţi transmite toate drepturile unui suveran absolut nu înseamnă a ieşi din starea de război, ci a o agrava. Sub pretext că fabrici un protector, înarmezi un duşman. Pentru a te apăra de vulpi (vecinii), te pui sub gheara unui leu. Ce-i de făcut atunci?

În starea naturală, fiecare e singurul judecător al încălcărilor legii naturii; pentru a ieşi din această stare, trebuie ajuns la un acord privind o definiţie comună a acestor încălcări, trebuie ajuns la un acord privind legile care le definesc, care declară limpede mai ales ce e *al tău* şi ce e *al meu*. Pentru ca aceste legi să fie eficace, trebuie ca ele să se impună în mod egal tuturor, ca nimeni să nu fie scutit de respectarea lor (şi mai ales nu „suveranul"); pentru ca ele să nu fie opresive, trebuie ca fiecare să fi putut contribui la conceperea şi promulgarea lor, prin el însuşi sau prin reprezentanţii săi. A ieşi din starea naturală sau a intra în „societatea civilă"[5] înseamnă esenţialmente a constitui o *adunare legislativă* [6].

Raţiunea instituţiei politice este apărarea proprietăţii puse în pericol de dezordinele inevitabile ale stării naturale. Pentru a ieşi din această stare, trebuie instituită o „putere supremă" care să aibă dreptul de a cere supunere; în acelaşi timp, pentru ca această putere să nu-i poată deposeda după plac pe societari de proprietatea sau de libertatea lor, trebuie să fie ea însăşi supusă legilor pe

4 Nu am în vedere decît logica argumentelor: cînd Locke numeşte un adversar absolutist, acesta nu este niciodată Hobbes. A-l desemna cu numele său ar însemna a impune comparaţia doctrinelor lor. Or, din motive politice, Locke nu vrea să atragă atenţia nici asupra aspectelor lor opuse, nici asupra aspectelor comune.

5 Locke înţelege prin „societate civilă" societatea „politică"; „societate civilă" se opune la el „stării naturale" şi nu „statului", instituţiei „politice" — ca pentru noi.

6 Vezi al doilea *Treatise*, cap. VII, § 94.

care le promulgă. Numai un corp legislativ reprezentativ şi suveran îndeplineşte această dublă condiţie, numai că sub rezerva luării cîtorva precauţii, de exemplu să nu rămînă reunit continuu, caz în care într-adevăr propriul său interes ar risca să se deosebească de interesul comun. Dar dacă se cuvine ca un corp legislativ să nu fie reunit continuu, trebuie ca legile să fie continuu aplicate: de unde necesitatea unei alte puteri, subordonată celei dintîi, puterea *executivă*. Cum nu toate împrejurările acţiunii guvernamentale pot fi prevăzute sau cuprinse de legi, va trebui să se lase acestei din urmă puteri o latitudine suficientă pentru a face faţă necunoscutelor şi pentru a adapta legile însele la ceea ce reclamă binele public: va trebui să se acorde executivului o *prerogativă*.

Puterea executivă, în definiţia sa principală, execută legile; domeniul său de acţiune este interiorul corpului politic. De aceea este nevoie de o a treia putere, care nu poate fi deloc reglată de legi: cea care este însărcinată cu relaţiile externe, cu pacea şi războiul, şi pe care Locke o numeşte putere *federativă*, adăugînd că din motive de comoditate ea se găseşte cel mai adesea în aceleaşi mîini ca executivul[7].

În ciuda impresiei de claritate pe care o dă fără îndoială acest rezumat, teoria lockeană a puterilor nu este uşor de înţeles. Este totuşi necesar să se facă cele mai mari eforturi pentru pătrunderea ei, fiindcă abordarea intelectuală a funcţionării regimurilor noastre politice este orientată şi, în cele din urmă, determinată de cuplul putere legislativă – putere executivă, şi de aparenta sa claritate. Sîntem imediat tentaţi să abordăm această distincţie în lumina doctrinei ulterioare a „separaţiei puterilor". În realitate, teoria lockeană nu se încadrează decît cu greutate în această ultimă categorie; sau, cel puţin, fiindcă nu s-ar putea contesta că a contribuit în mare măsură la elaborarea acestei doctrine, trebuie spus că Locke, mai mult decît oricine, ne face să-i simţim intens dificultăţile. După el, în orice corp politic care îşi îndeplineşte misiunea, adică protecţia proprietăţii, există *o* putere suverană — Locke preferă să spună „supremă" — căreia nici o voinţă politică, nici o putere constituită nu are dreptul să i se opună: puterea legislativă. Ca atare, această putere este la fel de „absolută" ca Le-

7 Asupra tuturor acestor puncte, vezi al doilea *Treatise*, cap. XI–XIV.

viathanul hobbesian. Puterea executivă *derivă* din ea şi îi este esenţialmente *subordonată*: este instrumentul ei. Între cele două, o considerabilă diferenţă de demnitate politică, de consistenţă morală. Este adevărat că executivul îşi are „prerogativa" sa, dar existenţa acesteia ţine mai puţin de demnitatea intrinsecă a executivului cît de *necesităţile* vieţii sociale şi politice. Locke recunoaşte executivului o coerenţă şi o importanţă *de fapt*, cărora nu le corespunde în doctrina sa o egală demnitate *de drept*. Această inegalitate, în situaţia executivului, între drept şi fapt, rezumă problema executivului lockean, problema executivului modern. Sensul şi legitimitatea acestuia sînt nesigure, fiindcă legitimitatea politică modernă este întemeiată pe reprezentare, iar locul „natural" al „reprezentării naţionale" este corpul legislativ. Ce este atunci executivul modern?

Trebuie să remarcăm mai întîi că, spre deosebire de legislativ, aceasta e o noţiune radical nouă în istoria gîndirii politice[8]. Să examinăm de pildă cartea a IV-a a *Politicii* lui Aristotel, unde s-a crezut că se găseşte o schiţă a „separării" sau „distribuţiei" puterilor. Aristotel distinge corpul care deliberează, magistraturile şi puterea judecătorească: aproximativ ceva ce seamănă cu legislativul, ceva ce seamănă cu executivul, şi ceva ca judiciarul. Dar ceea ce sare în ochi este că ceea ce noi sîntem tentaţi a considera ca o schiţă a „executivului" este o *pluralitate*; or, executivul modern este esenţialmente o putere *unitară*: noi sîntem guvernaţi de *un* guvern, în timp ce grecii şi romanii erau guvernaţi de *mai mulţi* magistraţi. Misterul executivului modern este misterul *unităţii* sale.

Dacă acest mister este cel mai adesea neobservat, pricina este simplă, este istorică: executivul modern trece drept „continuatorul" puterii monarhice. Interpretările clasice, şi mai întîi cele ale lui Locke şi Montesquieu, date raporturilor dintre executiv şi legislativ par să ia naştere, ca să zic aşa, nemijlocit din examinarea conflictului dintre regele Angliei şi Camera Comunelor. Dar de

---

8 Asupra acestui punct, şi asupra problemei executivului în general, nimic nu este mai lămuritor decît lucrările lui Harvey C. Mansfield, Jr. Vezi de exemplu: „Gouvernement représentatif et pouvoir exécutif" (*Commentaire*, 36, hiver 1986); „The Absent Executive in Aristotle's *Politics*", in P. Schramm şi T. Silver, *Natural Right and Political Right* (Carolina Academic Press, 1984, pp. 169–196).

ce toate republicile democratice moderne au conservat sau chiar creat un executiv de tip „monarhic"? De ce în special republica americană, care — cel puţin ea — nu urma unei monarhii americane, s-a dotat în mod deliberat cu ceea ce Constituanţii americani au numit un executiv, „energic", pe care adversarii Constituţiei l-au perceput ca periculos de „monarhic"?[9]

Să examinăm cum defineşte Locke originea şi funcţia celor două puteri. Ambele îşi au izvorul în starea naturală, sînt două puteri deţinute de orice individ care trăieşte în această stare.

Legislativul este puterea pe care o are fiecare de a face ceea ce consideră bun pentru conservarea sa şi a celorlalţi, putere pe care, la intrarea lui în „societatea civilă", o va abandona *parţial* pentru a fi reglată de legi.

Executivul este puterea pe care o are fiecare, în starea naturală, de a pedepsi infracţiunile la legea naturală. La intrarea în „societatea civilă", această putere este abandonată *în întregime* societăţii: forţa naturală pe care individul, în starea naturală, o putea folosi după voie pentru a-i pedepsi pe transgresori nu mai poate fi folosită decît potrivit directivelor întregii societăţi, adică potrivit directivelor puterii legislative[10]. Forţa executivă a societăţii este realizată prin unirea forţelor executive ale indivizilor.

Astfel, legislativul „politic" se află în prelungirea directă a legislativului „natural": este aceeaşi putere limitată, deoarece este precizată de lege. Individul, în loc să facă pur şi simplu ceea ce i se pare bun pentru conservarea sa, face acum ceea ce i se pare bun în limitele fixate prin legea la formularea şi promulgarea căreia a contribuit prin reprezentanţii săi. Puterea legislativă este în prelungirea directă a dorinţei individuale de conservare. Şi ea este suverană sau „supremă" pentru că exprimă direct dorinţa de conservare a proprietăţii, raţiune de a fi a instituţiei politice.

---

9 Tocmai pentru că nu au „moştenit-o", ci, dimpotrivă, au construit-o deliberat, americanii au fost mult mai sensibili decît europenii la caracterul straniu al acestei magistraturi „monarhice" în vîrful republicii lor.

10 Acest executiv natural, care a fost abandonat în întregime (*wholly*, § 130) societăţii, este totuşi, precizează Locke, conservat de către individ chiar în societate, atunci cînd împrejurările nu-i permit să facă apel la judecători şi la legi: de exemplu, atunci cînd e atacat de un hoţ (cap. III, § 19).

Cazul executivului e cu totul altul. Ca şi legislativul, el e prezent în starea naturală, dar, spre deosebire de acesta, e în principiu *total* abandonat de individ instituţiei politice. El poate fi abandonat total fără prejudicii pentru drepturile individului pentru că, spre deosebire de legislativ, nu exprimă direct dorinţa de conservare a individului, pentru că demnitatea sa este integral subordonată primului. Dar acest abandon total se dovedeşte în fapt imposibil: individul[11], ca şi societatea[12], reţin executivul natural în măsura în care legea nu poate fi niciodată complet efectivă. Astfel, în timp ce legislativul civil prelungeşte, modificîndu-l, legislativul natural, adică îl reprezintă, executivul natural, care nu e reprezentabil, nu poate fi decît abandonat — în principiu— sau reţinut ca atare — în anumite cazuri. Executivul civil stă mărturie pentru persistenţa sau ireductibilitatea naturii la convenţia reprezentativă. În acest sens, el reprezintă, în doctrina lui Locke, identitatea între starea naturală şi starea civilă. Dar, simultan, el arată cum conservarea corpului politic este ireductibilă la conservarea membrilor săi, aşa cum o reprezintă şi o înscrie în legi legislativul. În acest sens, şi în contradicţie cu încercarea lui Locke de a întemeia supremaţia legislativului, el marchează, mai mult decît acesta din urmă, diferenţa dintre condiţia naturală şi condiţia politică a omului: întrucît legea exprimă sau reprezintă dorinţa de conservare a omului natural, executivul civil, arătîndu-se ireductibil la lege sau arătînd insuficienţa legii, manifestă ruptura dintre starea naturală şi starea civilă, încarnează, mai mult decît legislativul, specificul condiţiei politice a omului.

Locke este astfel martorul involuntar — involuntar fiindcă intenţia sa este de a subordona esenţialmente executivul legislativului — al ambiguităţii care va caracteriza raportul dintre aceste două puteri în epoca modernă. Legislativul, ca expresie mai mult sau mai puţin directă — istoriceşte, din ce în ce mai directă — a indivizilor societăţii civile, este puterea supremă: instituţiile noastre politice, fiind întemeiate pe ideea de reprezentare, atribuie în mod natural puterea supremă corpului reprezentativ, adică puterii legislative. În acelaşi timp, puterea executivă, întruchipînd *di-*

11 Vezi nota precedentă.
12 Prin intermediul prerogativei.

ferenţa dintre stat şi socictatea civilă sau dintre condiţia politică a omului şi condiţia sa „naturală", va găsi în inferioritatea sa „dc drept" un principiu dc existenţă şi de acţiunc de o mare forţă. Tocmai *fiindcă* nu-i reprezintă pe indivizi în condiţia lor „naturală", aceea a „societăţii civile" (în sensul contemporan al termenului), ea va putea pretinde să-i „reprezinte" în condiţia lor politică. Executivul va putea spune de exemplu că, în timp ce corpul legislativ „reprezintă" „interesele" „societăţii", el „reprczintă" „grandoarea" „naţiunii".

Ne dăm scama de ce executivul „energic" nu este în esenţă o „moştenire" monarhică, ci apare în mod natural din dialectica dintre ideea de reprezcntare ca sursă a oricărei legitimităţi, resort al puterii legislative, şi condiţia politică a omului. Am putea spune, printr-un termen sugestiv, deşi emfatic, că puterea executivă întruchipează „transcendenţa" puterii politice în raport cu societatea.

De aici necesitatea imperioasă a unităţii sale. Corpul legislativ, tocmai în virtutea caracterului său reprezentativ şi în ciuda convenţici că voinţa majorităţii trebuie să fie privită ca voinţă a corpului, nu poate fi suficient pentru a încarna unitatea politică a membrilor societăţii: raţiunea sa de a fi nu este oare să reflecte fidel diversitatea intereselor şi opiniilor? Se poate obiecta, desigur, că dacă în dezbaterile corpului legislativ se exprimă diversităţile societăţii, ele se şi purifică, se cristalizează în cîteva mari orientări în care interesul comun este cel mai adesea luat în calcul: decizia majoritară va putea fi atunci în mod real, şi nu doar prin convenţie, decizia tuturor. Este foarte adevărat că acest corp legislativ, departe de a fi reflexul pasiv al diversităţilor sociale, a fost adesea locul privilegiat al deliberării, că poate pretinde să încarneze, ca atare, la fel de bine sau mai bine decît executivul, unitatea politică a membrilor societăţii. Trebuie totuşi să se aibă în vedere că acest caracter reprezentativ al corpului legislativ modern mutilează grav amploarea deliberărilor sale: spre deosebire de cele ale Adunării ateniene sau ale Senatului roman, deliberările sale nu se pot concretiza decît prin legi, şi nu prin acţiuni. Or, votarea unei legi, oricît de aproape ar fi uneori de hotărîrea unei acţiuni (votarea creditelor militare, de exemplu), rămîne întotdeauna decisiv în pragul acesteia. Deoarece corpul reprezentativ

modern se limitează întotdeauna la lege şi lasă acţiunea în grija executivului, deliberarea sa este întotdeauna radical incompletă. Legătura nemijlocită, într-un singur subiect, între deliberare şi acţiune, fiind o condiţie necesară a acţiunii politice, şi mai general a oricărei acţiuni umane, fiindcă unitatea deliberării şi acţiunii nu poate exista în corpul legislativ, ea va apărea în puterea executivă. Nu poţi delibera cu adevărat decît asupra ceea ce trebuie să decizi tu însuţi; nu poţi decide înţelept decît asupra ceea ce ai deliberat tu însuţi.

Aceste cîteva remarci despre „chestiunea executivului" nu urmăreau să-l prindă pe Locke pe picior greşit. Am vrut doar să pun în evidenţă cît de incertă şi chiar confuză, în ciuda aparentei sale limpezimi, era ideea „reprezentării politice", formulată pentru prima oară de Locke, în termeni pe care îi folosim şi azi. Am vrut să sugerez că „politica" era ireductibilă la „reprezentare", şi că emanciparea modernă a executivului, emancipare contrară dorinţelor lui Locke şi înscrisă totuşi în doctrina sa ori autorizată de ea, demonstra această ireductibilitate. Şi fiindcă liberalismul politic se sprijină istoric, şi în esenţă, pe ideea de reprezentare, vom admite desigur că tensiunea pe care am scos-o în evidenţă între „politică" şi „reprezentare" va apărea în mod necesar în orice încercare de definire a unei „politici liberale".

CAPITOLUL V

Montesquieu şi separaţia puterilor

Trecînd de la Hobbes şi Locke la Montesquieu, intrăm, într-un fel, în altă lume. Intenţiile politice rămîn în esenţă aceleaşi, dar mijloacele alese pentru a le realiza şi limbajul în care sînt descrise aceste mijloace sînt radical diferite.

Intenţia politică rămîne aceeaşi: instituţia politică are drept scop să asigure *securitatea* persoanelor şi bunurilor. Cu cît această securitate este asigurată mai bine, cu atît instituţia este mai recomandabilă. Dar nevoia de securitate, de conservare a individului nu mai este propriu-zis fundamentul legitimităţii politice, al unei legitimităţi absolute şi incontestabile; în vreme ce Hobbes şi Locke vorbeau limbajul drepturilor absolute — drept absolut sau nelimitat al individului în starea naturală, drept absolut sau nelimitat sau suprem al suveranităţii politice —, Montesquieu abandonează acest limbaj şi restabileşte, pe baze noi, flexibilitatea vechii politici, limbajul comparativ, cel al lui mai mult şi al lui mai puţin. De exemplu, în timp ce Locke considera că monarhia absolută nu numai că era un prost regim politic, nu numai că era un regim ilegitim, dar şi că nu era deloc un regim politic, că îi lăsa pe oameni într-o stare naturală mai rea decît starea naturală originară, Montesquieu tratează cu aceeaşi măsură defectele şi meritele monarhici franceze: principiul legitimităţii monarhiei franceze este radical neliberal, dar funcţionarea sa efectivă asigură libertăţi acceptabile. Pe scurt, liberalismul lui Montesquieu nu este agresiv sau ursuz ca acela al lui Locke: Montesquieu este liberal nu doar în principiile sale, ci şi în dispoziţia sau în tonul său. Dacă a putut abandona limbajul „absolutist" lockean este pentru că a reuşit să întemeieze libertatea pe alte baze decît cele oferite de conceptul stării naturale şi al suveranităţii, inseparabile de aceasta.

Doctrina suveranităţii a fost salvarea şi flagelul primei gîndiri politice moderne. Ea a fost salvarea pentru că a permis conceperea unei puteri neutre, superioare în principiu tuturor intereselor şi pasiunilor, politice şi religioase, care-i divizează pe oameni şi îi împing să-şi declare război. Ea a fost în mod deosebit instrumentul principal menit să constituie un univers uman invulnerabil în principiu la puterea religiei. În acelaşi timp — şi iată flagelul —, prin construirea unei puteri capabile să impună pacea, nu se ridicase oare o putere în stare să ducă un război cumplit împotriva supuşilor săi? Desigur, Locke încercase să obţină ca suveranitatea absolută să nu se poată întoarce împotriva cetăţenilor, plasînd-o într-o adunare legislativă care reprezenta dorinţa lor de conservare. Dar dacă această adunare îşi trădează mandatul şi devine opresivă? Atunci, spune Locke, nu există alt recurs decît „să faci apel la Cer", adică să te revolţi, recurs întotdeauna deschis, de vreme ce poporul este sursa ultimă a oricărei legitimităţi[1]. Montesquieu va arăta cum proiectul liberal se poate lipsi de acest mijloc periculos care este suveranitatea absolută, ca şi de acest remediu primejdios care este revolta, fără a risca anarhia.

De ce Locke, care, spre deosebire de Hobbes, distinge între legislativ şi executiv, nu a ajuns la o doctrină a separaţiei puterilor comparabilă cu cea a lui Montesquieu, ci a insistat, dimpotrivă, pe esenţiala subordonare a celui din urmă primului? S-a întîmplat aşa pentru că o distribuţie aproximativ egală a puterii între legislativ şi executiv nu putea fi concepută atîta timp cît suveranitatea trebuia să-şi aibă principiul în rege, cum era cazul în momentul în care scria Locke (şi cum nu va mai fi tocmai situaţia cînd îşi va publica scrierile): dacă regele este suveran, el deţine în mod necesar cele două puteri, sau cel puţin, posedînd executivul, el participă direct şi la legislaţie. Proiectul liberal pretindea deci să se respingă mai întîi ideea suveranităţii regale. Or, unei suveranităţi absolute nu i se poate opune decît o suveranitate absolută, celei a regelui, cea a poporului. Suveranitatea poporului, absolută, nu este, în principiu, mai propice separaţiei puterilor decît suveranitatea regelui; dar, cum poporul suveran nu poate guverna direct, şi cum adunarea reprezentanţilor săi nu este nici ea mai

1 Vezi ultimul capitol al celui de-al doilea *Treatise*.

potrivită să guverneze[2], un regim bazat pe suveranitatea poporului are *practic* nevoie de o altă putere decît suveranul. Cel puţin aşa considerau englezii contemporani cu Locke: afirmaţia lockeană a suveranităţii poporului s-a tradus de fapt, cu prilejul „Glorioasei Revoluţii" din 1688–1689, printr-un compromis între Camerele reprezentative şi monarhia reformată. O dată ce acest compromis este stabilit şi funcţionează acceptabil, politica engleză poate fi descrisă ca sprijinindu-se pe jocul a două puteri aproximativ egale, lăsînd în umbră suveranitatea absolută — cea a poporului sau a reprezentanţilor săi — care-l făcuse posibil, lăsînd deschisă chestiunea legitimităţii.

Astfel, doctrina lui Montesquieu nu se întemeiază pe o analiză a condiţiei originare a omului sau a bazelor legitimităţii politice, ea depinde de interpretarea unei experienţe politice, experienţa engleză, care se întîmplă să fi avut loc şi ale cărei rezultate Montesquieu poate să le contemple. Şi dacă doctrina separaţiei puterilor nu-şi găseşte expresia clasică la Montesquieu decît cu ajutorul „uitării" principiului legitimităţii care a făcut-o posibilă, „uitare" a lui Montesquieu care nu face decît să o reproducă pe cea a înşişi agenţilor sau autorilor englezi ai compromisului, aceasta sugerează că pe viitor principiul legitimităţii — suveranitatea poporului — care a făcut *posibilă* separaţia puterilor se va putea întoarce împotriva ei, deoarece cele două doctrine nu au o afinitate intrinsecă: legitimitatea democratică, condiţie a instituţiilor liberale în cadrul monarhiei engleze, va putea, în alte circumstanţe, să devină duşmanul lor. Gîndirea lui Montesquieu reprezintă astfel momentul aparte al liberalismului — el nu va reveni — în care problema legitimităţii a putut fi uitată, momentul aparte al libertăţii între suveranitatea activă a regilor care ia sfîrşit o dată cu Revoluţia engleză şi suveranitatea activă a poporului care începe cu Revoluţia franceză.

Văzînd în opoziţia dintre *putere* şi *libertate* centrul problemei politice, Montesquieu fixează ceea ce am putea numi limbajul definitiv al liberalismului. Prin aceasta, el inversează punctul de vedere al lui Locke, pentru a-i realiza mai bine intenţia: în loc să

---

2 Am schiţat la sfîrşitul capitolului precedent raţiunea de fond care face o adunare *reprezentativă* puţin potrivită să guverneze.

plece de la dreptul care pune bazele libertăţii, el pleacă de la puterea care o ameninţă; în loc să-şi pună întrebări despre originea puterii, se întreabă despre efectele sale. El este fără îndoială primul autor care vorbeşte despre putere ca despre un *lucru*, separabil în drept şi în fapt de originea sa şi de scopul său, separabil în drept şi în fapt de omul care îl deţine sau îl caută. El încheie astfel procesul care a condus spiritul modern să adune toate capacităţile prin care un om influenţează comportamentul altor oameni sub conceptul şi vocabula unică de „putere". Această simplificare a universului uman ne va frapa dacă ne amintim că romanii, de exemplu, distingeau cel puţin trei forme de „putere" politică: *auctoritas*, *potestas*, *imperium*. Poate că actul decisiv în acest proces de simplificare a fost înfăptuit de Hobbes atunci cînd a redus toate pasiunile, toate motivaţiile umane la dorinţa de putere: „Pasiunile care, în mai mare măsură decît toate celelalte, constituie cauza particularităţilor spirituale sînt mai ales dorinţa mai mult sau mai puţin pronunţată de putere, de bogăţii, de cunoaştere şi de onoare: dar toate aceste dorinţe se pot reduce la prima, adică la dorinţa de putere. Căci bogăţiile, cunoaşterea şi onoarea nu sînt decît diverse tipuri de putere"[3]; şi: „Astfel, pun pe primul plan, cu titlu de înclinaţie generală a întregii umanităţi, o dorinţă perpetuă şi neobosită de a dobîndi putere după putere, dorinţă care nu încetează decît la moarte"[4]. Modificarea pe care Montesquieu o face acestei învăţături a lui Hobbes este conţinută în frazele următoare: „Hobbes greşeşte cînd atribuie oamenilor dorinţa de a se subjuga din capul locului unii pe alţii. Ideea de stăpînire şi dominaţie este atît de complexă şi depinde de atîtea alte idei, încît nu pe ea ar avea-o mai întîi omul"[5]; apoi: „...dar experienţa de totdeauna ne învaţă că orice om care *deţine o putere* este înclinat să abuzeze de ea"[6]. În alţi termeni, mai simpli, dorinţa de putere nu este esenţialmente înscrisă în natura omului, ea nu apare în sine, ca să zicem aşa, sau cel puţin nu apare în forma sa excesivă şi

3 *Leviathan*, cap. VIII.

4 *Ibid.*, cap. XI.

5 *Esprit des lois*, I, 2. (Urmăm — cu unele corecţii consemnate — traducerea românească a lui Armand Roşu: *Despre spiritul legilor*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1964 — *nota trad.*).

6 *Ibid.* XI, 4, *subl. lui P. Manent*.

periculoasă decît dacă individul se află într-o poziţie politică sau socială care îi conferă deja o anumită putere, ea nu apare decît cu sprijinul instituţiei. În consecinţă, o structură instituţională judicioasă va permite evitarea abuzurilor puterii. În ce fel? Răspunsul lui Montesquieu este celebru: „Pentru ca să nu existe posibilitatea de a se abuza de putere, trebuie ca, prin rînduiala *lucrurilor*, puterea să fie înfrînată de putere"[7]. Natura umană este suficient de flexibilă, suficient de plastică, astfel încît comportamentul să-i fie în mare parte determinat de instituţia în care ea trăieşte. Nu este deci cîtuşi de puţin nevoie de o putere absolută pentru a îmblînzi prin ameninţarea cu moartea o voinţă umană fundamental ambiţioasă şi rebelă, aşa cum credea Hobbes; această putere neutralizatoare poate fi ea însăşi neutralizată prin împărţirea sa judicioasă, astfel ca o putere să fie opusă unei alte puteri.

Hobbes, în ciuda dorinţelor sale, nu era încă liberal, pentru că vedea în om ceva esenţialmente rebel la asociere şi cooperare; Rousseau, în pofida urii sale faţă de absolutism, nu va fi mai liberal, pentru că va vedea o incompatibilitate esenţială între natura omului şi viaţa socială, chiar într-un regim liberal. Montesquieu, care, prin numeroase trăsături, aminteşte de primul şi-l anunţă pe al doilea, este convins prin exemplul englez că dorinţele omului şi necesităţile corpului politic pot fi armonizate printr-o judicioasă reglare a puterii şi libertăţii: „distribuţia puterilor".

Expunerea de ansamblu a doctrinei separaţiei sau distribuţiei puterilor se găseşte în capitolul VI al cărţii XI, intitulat „Despre orînduirea de stat a Angliei". Am să-l analizez pe scurt.

Ceea ce trebuie remarcat în primul rînd este că Montesquieu nu ia cu adevărat în consideraţie decît *două* puteri, legislativul şi executivul. Bineînţeles, el face o distincţie generală între trei puteri: cele două şi judiciarul. Dar judiciarul nu are importanţă politică reală decît în regimurile în care primele două puteri se suprapun: „În cea mai mare parte a regatelor din Europa, guvernămîntul este moderat, deoarece principele, care deţine primele două puteri, lasă supuşilor săi exercitarea celei de a treia. La turci, unde aceste trei puteri sînt întrunite în mîinile sultanului, domneşte un despotism îngrozitor". În regimul englez, aşa cum îl interpretează

7 *Ibid., subl. lui P.Manent* (am intervenit în traducere — *nota trad.*).

Montesquieu, puterea judiciară nu exista ca atare: „puterea judecătorească", în fapt, este exercitată acolo de persoane „provenind din corpul poporului"[8]. El comentează: „În felul acesta, puterea judecătorească, atît de temută de către oameni, nefiind legată nici de o anumită categorie socială, nici de o anumită profesiune, devine, ca să spunem aşa, invizibilă şi nulă. Oamenii nu mai au necontenit pe judecători înaintea ochilor şi se tem de magistratură, nu de magistraţi". Montesquieu acordă o asemenea importanţă acestui aspect încît îl repetă, el, care nu se repetă niciodată, două pagini mai departe: „Din cele trei puteri despre care am vorbit, cea judecătorească este oarecum inexistentă. Nu rămîn decît două dintre ele".

Cum concepe Montesquieu aceste două puteri şi raporturile dintre ele? El începe prin a relua doctrina lui Locke privind subordonarea executivului faţă de legislativ: cel din urmă conţine „voinţa generală a statului", primul — „executarea acestei voinţe generale". Cît despre semnificaţia legislativului, el se face de asemenea ecoul filozofului englez: „Întrucît, într-un stat liber, fiecare om, fiind socotit că are un suflet liber, trebuie să se conducă singur, s-ar cuveni ca întregul popor să deţină puterea legislativă; deoarece însă aceasta nu este cu putinţă în statele mari şi poate da naştere la multe neajunsuri în cele mici, trebuie ca poporul să facă prin reprezentanţii săi tot ce nu poate să facă el însuşi".

În ciuda acestor asemănări de suprafaţă, a acestor similitudini formale, accentul va fi foarte diferit de cel al lui Locke. Acesta insista asupra continuităţii, pentru a ne exprima astfel, între masa poporului şi corpul reprezentanţilor, asupra necesarei fidelităţi a celor din urmă faţă de încrederea (*trust*) investită în ei. Montesquieu nu contrazice toate acestea, dar va insista mai curînd asupra a ceea ce *distinge* corpul reprezentanţilor de masa poporului. Fidelitatea reprezentanţilor faţă de electorii lor nu este preţioasă decît dacă ştie să fie infidelă: avem sentimentul că principalul merit al reprezentării este de a împiedica poporul să ia „hotărîri active", „lucru de care este cu totul incapabil". În ochii lui Montesquieu, poporul este perfect capabil să-şi aleagă bine reprezentanţii, dar nicidecum să delibereze bine; trebuie să le lasc lor această grijă.

8 Aluzie la juriu.

Vedem cum, de la Locke la Montesquieu, interesul se deplasează de la originea puterii spre exercitarea sau funcţionarea sa.

Cît despre puterea executivă, ea „trebuie să se afle în mîinile unui monarh", pentru că această parte a guvernării este tehnic mai bine administrată de unul singur decît de mai mulţi: principiul legitimităţii acestui monarh, originea puterii sale sînt lăsate în umbră. Hotărît lucru, interesul este în altă parte.

Cel mai important este desigur raportul între cele două puteri. Şi aici, accentul lui Montesquieu este contrar celui al lui Locke: pericolul pentru libertate vine pentru el mai curînd dinspre corpul legislativ: „Dacă puterea executivă nu are dreptul de a se împotrivi iniţiativelor corpului legislativ, acesta va fi despotic; căci, întrucît el îşi va putea atribui toată puterea pe care o poate dori, va anihila toate celelalte puteri.

Nu trebuie însă ca puterea legislativă să aibă, la rîndul ei, dreptul de a ţine în loc puterea executivă, căci activitatea executivă, fiind limitată prin natura ei, este inutil de a o îngrădi; pe deasupra, puterea executivă se exercită întotdeauna cu privire la chestiuni care cer o rezolvare promptă". Şi dacă, desigur, legislativul trebuie să aibă facultatea de a examina în ce fel au fost executate legile, el nu va putea să judece persoane şi nici, în consecinţă, comportamentul celui care execută: persoana sa trebuie să fie „sacră". În sfîrşit, în materie legislativă, monarhul trebuie să aibă facultatea nu de a statua, fireşte, ci, în orice caz, de a „împiedica".

Montesquieu înţelege foarte clar că, într-un regim întemeiat pe reprezentare, corpul legislativ, titular al legitimităţii reprezentative, este cel mai natural tentat şi în măsură să-şi sporească abuziv puterea, şi că trebuie deci luate precauţii pentru a asigura executivului o coerenţă suficientă. Într-un cuvînt, toate dispoziţiile constituţionale au drept scop să facă cele două puteri aproximativ *egale* în forţă sau în capacităţi, în vreme ce în virtutea principiului legitimităţii unui asemenea regim, principiu reamintit de Montesquieu însuşi la începutul capitolului, executivul ar trebui să fie strict subordonat legislativului.

Problema este atunci evident următoarea: aceste două puteri egale, chiar presupunînd bunele oficii ale Camerei Superioare, parte a legislativului, nu se vor paraliza reciproc? Hobbes nu omisese să remarce că a pune astfel faţă în faţă două puteri egale re-

prezintă reţeta sigură pentru a institui între ele un război permanent, pînă cînd una se va supune celeilalte sau cînd conflictul lor va antrena ruinarea corpului politic. Montesquieu este de altă părere: „Aceste trei puteri [incluzînd Camera Superioară] ar trebui să ajungă la un punct mort, adică la inacţiune. Dar întrucît, datorită mersului necesar al lucrurilor, ele sînt silite să funcţioneze, vor fi nevoite să funcţioneze de comun acord".

Astfel, la obiecţia clasică a absolutiştilor: trebuie ca cineva să decidă în ultimă instanţă, şi acela deţine în mod necesar suveranitatea absolută, Montesquieu răspunde: trebuie într-adevăr ca deciziile să fie luate, dar asta nu înseamnă că deciziile trebuie luate de *o* putere. *O* decizie poate fi luată de *două* puteri care s-au pus de acord; şi ele se vor pune de acord — *volens nolens*— tocmai pentru că *trebuie* ca o decizie să fie luată. Adevăratul suveran al unui asemenea regim nu este nici legislativul, nici executivul, ci necesitatea: majoritatea deciziilor luate nu vor fi fost dorite ca atare de nici una din cele două puteri. Montesquieu vorbeşte în scrierile sale de un „proiect de lege miraculos" care „a fost promulgat împotriva voinţei comunelor, lorzilor şi regelui".

Admiţînd că deciziile trebuie luate şi că deci cele două puteri sînt obligate să se pună de acord, nu s-ar putea ca ele să cadă la înţelegere în detrimentul cetăţenilor? Nu vor cădea ele de acord pentru a-i oprima şi a-şi împărţi prada? Ceea ce arată sau sugerează Montesquieu este că acest compromis între cele două puteri se va face în mod necesar, sau cel puţin în general în beneficiul libertăţii cetăţenilor. Explicaţia acestui rezultat fericit se găseşte într-un capitol din *Despre spiritul legilor* la fel de important ca acela pe care tocmai l-am discutat, dar prea adesea neglijat de comentatori: în timp ce capitolul VI al cărţii XI descria anatomia sau statica separaţiei puterilor, capitolul XXVII al cărţii XIX ne va dezvălui fiziologia sau dinamica sa. El introduce o noţiune fundamentală pentru înţelegerea funcţionării reale a regimurilor libere, noţiunea de *partid*:

> „Cum în acest stat ar exista două puteri vizibile, — cea legislativă şi cea executivă, — şi cum fiecare cetăţean ar avea acolo propria sa voinţă şi s-ar putea folosi după placul lui de independenţa sa, cei mai mulţi oameni ar ţine mai mult la una

din aceste puteri decît la cealaltă, mulţimea neavînd de obicei destul simţ de dreptate şi nici destulă judecată pentru ca să ţină deopotrivă la amîndouă.

Şi întrucît puterea executivă, dispunînd de toate slujbele, ar putea să trezească mari speranţe şi niciodată temeri, toţi cei care ar obţine ceva de la ea ar fi înclinaţi să se dea de partea ei şi ea ar putea fi atacată de către toţi cei care nu ar avea nimic de aşteptat de la ea.

Acolo toate pasiunile fiind libere, ura, pizma, invidia, dorinţa de îmbogăţire şi de evidenţiere s-ar arăta în toată tăria lor; iar dacă lucrurile ar sta altfel, statul ar fi ca un om sleit de boală, care nu are pasiuni pentru că nu mai are puteri.

Ura dintre cele *două partide* ar dăinui, pentru că ea ar fi mereu *neputincioasă*.

Fiind alcătuite din oameni liberi, dacă unul din aceste partide ar deveni prea puternic, *efectul libertăţii* ar fi decăderea lui, iar cetăţenii, asemenea mîinilor ce ajută corpul, ar veni să ridice pe celălalt.

Întrucît fiecare individ, fiind totdeauna independent, s-ar lăsa condus în mare măsură de toanele şi de fanteziile sale, oamenii şi-ar schimba deseori partidul; ar părăsi pe unul în care şi-ar lăsa toţi prietenii, pentru a se alătura altuia în care şi-ar găsi toţi duşmanii; şi adesea, la acest popor, legile prieteniei şi cele ale urii ar putea fi uitate."[9]

Am să încerc să analizez pe scurt acest text excepţional, în care descrierea extraordinar de sugestivă a Angliei lui Walpole şi Bolingbroke conţine cu anticipaţie un rezumat extrem de exact al funcţionării a două secole de regim reprezentativ.

Fiecare din cele două puteri, tocmai pentru că face faţă unei alte puteri de forţă aproximativ egală, are nevoie de partizani. Şi pentru că este o putere, ea îi va atrage în mod necesar. După cum puterea este împărţită în două, societatea va fi divizată între partizanii uneia şi cei ai celeilalte puteri. Cetăţenii se vor simţi sau se vor vrea reprezentaţi de una sau cealaltă: executivul va deveni şi

9 *Sublinierea lui P. Manent* (am intervenit în traducerea penultimului paragraf — *nota trad.*).

el într-un fel reprezentativ. Ei vor încerca să-şi atingă scopurile prin intermediul puterii pe care o favorizează şi la a cărei favoare speră. Dar voinţa lor nu va putea avea efect imediat sau direct, pentru că ea nu poate fi realizată decît prin intermediul unei puteri care este ţinută la respect de o altă putere. Deoarece societatea este *reprezentată* de o putere *divizată*, cetăţenii vor fi *incapabili* să-şi facă mult rău unii altora.

Dar, se va spune, nu s-ar putea ca una din puteri să fie susţinută de o aşa de largă majoritate, încît să zdrobească cealaltă putere şi minoritatea de cetăţeni care o susţin pe aceasta din urmă? Nu, răspunde Montesquieu, în virtutea a ceea ce el numeşte „efectul libertăţii". Dacă una din puteri, ne spune el, pare să cîştige, cetăţenii vor sări în ajutorul celeilalte. De ce este atît de sigur de declanşarea unui asemenea mecanism? De ce consideră că celor două puteri le va corespunde în general o diviziune în părţi aproximativ egale a cetăţenilor?

Cetăţenii sînt desigur partizanii uneia sau alteia dintre puteri, pe care o favorizează şi de la care speră avantaje, dar ei rămîn întotdeauna în primul rînd membri ai societăţii, în măsura în care ea se deosebeşte de cele două puteri, de cea pe care aceştia o iubesc, ca şi de cea pe care nu o iubesc. Prin urmare, dacă una din puteri cîştigă prea mult teren, un anumit număr dintre propriii săi partizani, cei mai puţin entuziaşti, mai întîi se vor simţi ameninţaţi, nu în calitate de partizani ai acestei puteri, bineînţeles, ci ca membri ai societăţii. Cetăţenii au într-adevăr în general un dublu interes: ca puterea să le servească interesele *şi* ca ea să nu apese prea greu asupra societăţii; şi un dublu sentiment: că puterea care îi favorizează şi pe care o susţin îi „reprezintă", este puterea „lor", *şi, de asemenea*, că este diferită de ei, distantă, că nu îi înţelege şi îi va trăda. Şi tocmai jocul inevitabil al acestor două interese şi al acestor două sentimente inseparabile garantează că cetăţenii vor veni spontan în ajutorul puterii care va fi devenit prea slabă. „Dublul joc" al cetăţenilor cu puterea este înscris în logica reprezentării: din moment ce puterea trebuie să-l reprezinte pe cetăţean, sentimentul alienării creşte la acesta din urmă o dată cu dorinţa de identificare.

Un asemenea regim produce deci o dublă neputinţă: divizarea puterii îi face pe cetăţeni în mare parte incapabili să acţioneze

mult unii asupra altora şi, în sens invers, cetăţenii, care trec cu uşurinţă de la un partid la altul[10], fac lesne puterea neputincioasă. Neputinţa cetăţenilor şi neputinţa puterii se condiţionează reciproc. Aceasta este, în ultimă instanţă, ceea ce Montesquieu numeşte *Libertate.*

De vreme ce puterea, fiind divizată, nu poate face prea mult *nici împotriva* cetăţeanului — de unde sentimentul de „securitate" pe care îl încearcă acesta din urmă, sentiment care este bunul cel mai de preţ al unui regim liber —, *nici pentru* el — cu excepţia cîtorva „locuri", în mod necesar lipsite de o putere veritabilă, pe care le poate distribui executivul —, cetăţeanului nu-i mai rămîne decît să-şi „valorifice în voie independenţa", adică să-şi îndrepte dorinţele şi activitatea spre domenii străine de politică sau putere, spre domenii în care nu se exercită propriu-zis nici o putere asupra altor oameni. Cetăţeanul nu mai are altceva de făcut decît să cîştige bani sau să scrie cărţi: cele două mari domenii pe care într-adevăr le eliberează dubla neputinţă a puterii asupra cetăţeanului şi a cetăţeanului asupra puterii sînt economia şi „cultura".

Libertatea îşi face apariţia prin neutralizarea politicii, dar n-ar trebui considerat că această libertate este apolitică: e o libertate foarte strîns condiţionată de organizarea politică, e tocmai organizarea politică ce neutralizează puterea puterii.

Astfel, într-un regim liber, cetăţenii îşi „pun în valoare independenţa după plac". S-ar părea că libertatea şi independenţa sînt unul şi acelaşi lucru. Totuşi, în capitolul III al cărţii XI, intitulat „Ce este libertatea", Montesquieu ne-a avertizat: „...libertatea politică nu constă defel în a face ceea ce vrei... Trebuie să ne fixăm în minte ce înseamnă independenţă şi ce înseamnă libertate. Libertatea este dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile...". Pentru a înţelege gîndirea lui Montesquieu asupra acestui aspect capital, trebuie deci să conciliem două afirmaţii ale autorului nostru care par strict contradictorii: pe de o parte, într-un regim liber, cetăţenii sînt independenţi; pe de altă parte, libertatea politică nu constă în a fi independent, ci în a putea face ceea ce *legile* permit — şi dacă legea interzice totul sau aproape totul? Soluţia

10 Sau, cel puţin, există întotdeauna un număr suficient de cetăţeni dispuşi să treacă dintr-o tabără în alta.

contradicţiei se află în concepţia pe care Montesquieu şi-o face despre lege: într-un regim liber, adică întemeiat pe separaţia puterilor, legile vor tinde în mod necesar să „permită" cetăţeanului un mare număr de lucruri, fără îndoială din ce în ce mai multe lucruri, să lărgească sfera „independenţei" sale. Astfel, independenţa şi supunerea faţă de lege vor fi conciliate. Să vedem.

Fiecare cetăţean doreşte ca puterea pe care o susţine să-i acorde prin lege maximum de avantaje posibil, fie şi cu preţul oprimării celorlalţi cetăţeni. Dar această putere trebuie să ţină seama de cealaltă putere, care, la rîndul ei, este purtătoarea exigenţelor celeilalte părţi, în general a celeilalte jumătăţi, sau aproape, a populaţiei. Ce va fi deci legea? Ea va fi compromisul, explicit sau implicit, între cele două puteri şi cele două partide: ea va opera maximizarea avantajelor unora şi altora, fiind stabilit că fiecare va obţine mai puţin decît ar fi dorit. Or, maximizarea avantajelor unora şi altora este mai accesibilă tocmai sub auspiciile libertăţii, în sensul de independenţă. Să luăm un exemplu străin lui Montesquieu. Fie o societate în care un grup puternic vrea ca învăţămîntul să fie efectuat sub îndrumarea Bisericii, şi un alt grup, de forţă aproximativ egală, care vrea ca învăţămîntul să fie complet scos de sub influenţa Bisericii. Dacă această societate cunoaşte un regim reprezentativ cu putere divizată, nici unul din cele două grupuri nu va putea impune legea conformă dorinţelor sale. Singurul compromis posibil va fi ca fiecare opinie să aibă libertatea de a obţine tipul de educaţie pe care-l doreşte: o parte a instituţiilor de învăţămînt va fi dependentă de Biserică, cealaltă — total independentă.

Într-un asemenea sistem, legea tinde să interzică oricărui individ să-şi impună voinţa altcuiva, dar, chiar prin aceasta, ea interzice oricui altcuiva să-i impună voinţa sa; împiedicîndu-l pe individ să facă ce vrea dacă vrea să-şi impună voinţa altcuiva, ea îi limitează independenţa; dar garantîndu-i să poată face ce vrea cînd aceasta nu implică puterea asupra altuia, ea îi apără independenţa. Legea nu are putere decît pentru a împiedica puterea unui cetăţean asupra unui alt cetăţean. Astfel, „a-şi pune în valoare independenţa după plac" şi a avea „dreptul de a face tot ceea ce îngăduie legile" devin, într-un regim liber aşa cum îl concepe Montesquieu, progresiv sinonime.

Cetăţenii, nemaiexercitînd puterea unii asupra altora, tind să se îndepărteze unii de alţii, să trăiască separaţi. În acelaşi capitol, Montesquieu scrie: „...oamenii, în această naţiune, ar fi mai curînd confederaţi decît concetăţeni". Uimitor atribut, care apropie relaţiile întreţinute de cetăţeni într-un regim liber de cele care leagă corpurile politice independente şi aliate. Cu greu s-ar putea sugera mai limpede că aceşti cetăţeni trăiesc într-un fel de stare naturală, dar, „cum nici un cetăţean nu se teme de vreun alt cetăţean", într-o stare naturală eliberată de teamă. Societatea liberă întemeiată pe separaţia puterilor este o stare naturală perfecţionată: cetăţenii se bucură aici de avantajele stării naturale, ei îşi „pun în valoare independenţa după plac" — fără să-i sufere inconvenientele —, sînt eliberaţi de război, şi chiar şi de teamă.

Ceea ce este important în doctrina separaţiei puterilor este mai puţin definiţia statică a competenţelor proprii fiecăruia, cît descrierea dinamică a raportului dintre societatea civilă şi cele două puteri egal, deşi diferit, reprezentative, prin intermediul a două partide, în mod necesar ostile şi totuşi constrînse la compromis. Acest joc între societate şi puterea divizată se va putea deci derula întotdeauna potrivit schemei propuse de Montesquieu, cînd separaţia între executiv şi legislativ nu va mai fi decît o amintire, cînd confuzia dintre ele va prevala asupra formei „guvernului de cabinet", în care şeful guvernului — al executivului — este în acelaşi timp şeful majorităţii parlamentare — al legislativului. Cele „două puteri" nu vor mai fi atunci executivul şi legislativul, ci „majoritatea" şi „opoziţia". Nu faptul că opoziţia împarte constituţional puterea cu majoritatea, şi asupra acestui punct există desigur o diferenţă considerabilă între regimul liber descris de Montesquieu şi regimurile noastre, ci efectul prezenţei sale, al ameninţării pe care o reprezintă — cu îndepărtarea guvernului sau mai degrabă a partidului majoritar la următoarele alegeri —, este de a constrînge ca regulă generală partidul majoritar la o utilizare moderată a puterii sale.

Dacă vrem să descriem succint resortul sistemului liberal al lui Montesquieu, vom spune că este vorba de a separa voinţa de ceea ce vrea ea, sau de a împiedica pe fiecare să poată ceea ce nu poate să se împiedice să vrea: poporul nu poate ceea ce vrea, el nu poate decît să aleagă reprezentanţi, sperînd, fără a o crede, că ei

vor face ceea ce vrea el; reprezentanţii nu pot ceea ce vor, ci trebuie să ţină cont de ceea ce vrea executivul; şi executivul nu poate ce vrea, ci trebuie să ţină cont în mod deosebit de ceea ce vrea legislativul. Suveranităţii absolute care decide totul în ultimă instanţă, cea a Leviathanului lui Hobbes, dar şi, în cele din urmă, cea a corpului legislativ al lui Locke, i se substituie un mecanism de luare a deciziei care face inutilă suveranitatea.

E necesar să precizăm că, deşi acest mecanism de luare a deciziei se substituie suveranităţii absolute, el este şi foarte diferit de deliberare sau de suveranitatea deliberării, aşa cum era ea instituită în republicile greceşti, şi despre care ne vorbeşte Aristotel în cartea IV a *Politicii*. Cu siguranţă, partea deliberantă a cetăţii trebuia, tocmai pentru că deliberarea este o activitate raţională, să ia în consideraţie utilitatea sau necesitatea compromisului şi a moderaţiei în deciziile pe care le adopta. Dar, în acest caz, aspectul compromisului era fixat chiar prin deliberare, în funcţie de scopurile pe care şi le fixa şi de circumstanţele care-i erau impuse. „Cedînd", „necesităţii" sau „utilităţii" compromisului, deliberarea nu înceta să fie suverană. Situaţia este cu totul alta în sistemul liberal al lui Montesquieu: compromisul, departe de a fi ales de suveranitatea deliberării, este el însuşi suveranul deciziei, pentru că ceea ce este decis constituie rezultanta compusă din ceea ce este voit de una din cele două puteri şi din ceea ce este voit de cealaltă.

Am văzut cum, chiar dacă ceea ce este voit de unul diferă mult de ceea ce este voit de celălalt, este totuşi posibil să se elaboreze această rezultantă. Este foarte dificil să o elaborezi pozitiv, mult mai uşor să o faci negativ: dacă nu se poate în general pune de acord ceea ce vreau eu cu ceea ce vrei tu, de ce nu s-ar încerca o punere de acord a ceea ce nu vreau eu cu ceea ce nu vrei tu? Cele două puteri îşi spun una alteia: eu nu vreau ca tu să guvernezi, tu nu vrei ca eu să guvernez, ei bine, să-i facem pe cetăţeni independenţi de puterile noastre, să-i eliberăm de noi, şi acest preţios rezultat va fi atins![11] Reprezentarea societăţii printr-o putere divizată are drept efect faptul că cetăţenii sînt din ce în ce mai puţin guvernaţi, adică sînt din ce în ce mai liberi, conform sensului pe

11 S-a putut auzi de curînd un asemenea dialog, în care oboseala cel puţin era sinceră, într-o ţară europeană care ne este familiară, referitor la mijloacele de comunicare.

care Montesquieu îl dă cuvîntului Libertate: a fi liber înseamnă mai puţin să fac ceea ce vreau, cît a putea să nu fac ceea ce tu vrei ca eu să fac; sau înseamnă să fac ceea ce vreau în măsura în care această acţiune nu implică o constrîngere asupra ta.

Liberalismul pe deplin constituit, şi nu este pe deplin constituit doctrinal decît cu Montesquieu, se întemeiază pe două idei: ideea de reprezentare şi cea de separaţie a puterilor. Ideea de reprezentare postulează că nu există putere legitimă decît reprezentativă, adică bazată pe consimţămîntul celui care este supus puterii. Într-un asemenea regim, puterile interioare societăţii civile, născîndu-se din jocul spontan al vieţii economice şi sociale, din tradiţii, din competenţele înseşi sînt implicit lovite de o ilegitimitate esenţială — ele nu sînt reprezentative — şi deci lent, dar sigur, erodate. Întreaga putere legitimă se concentrează la vîrf, în instituţia politică, în stat, singurul care-i reprezintă într-adevăr pe membrii societăţii. Ideea modernă a reprezentării duce natural la o creştere continuă a puterii statului asupra societăţii, pentru că ea erodează continuu puterile intrasociale care asigură independenţa şi coerenţa acestei societăţi. Acesta este paradoxul reprezentării: puterea reprezentativă tinde în mod necesar să domine, singură şi fără rival, societatea civilă pe care pretinde că o „reprezintă" doar. În acest sens, cei care deplîng dependenţa crescîndă în care se află societatea faţă de stat au dreptate.

Dar, în acelaşi timp, deoarece acest stat reprezentativ este divizat între majoritate şi opoziţie, divizare care urmează separaţiei între executiv şi legislativ, actele sale, adică mai întîi legile sale tind în mod nu mai puţin necesar să fie în general favorabile libertăţii indivizilor. Aşa cum am încercat să arăt, compromisul între cele două puteri se face mult mai lesne la modul negativ decît la modul pozitiv: fiecare putere tinde să-şi exercite puterea împiedicînd-o pe cealaltă să obţintă ce vrea. Astfel cresc ceea ce numim uneori „spaţiile de libertate" ale cetăţeanului. În acest sens, cei care celebrează progresul libertăţii individuale, emanciparea crescîndă a indivizilor au dreptate.

Există deci o ambivalenţă esenţială a mişcării interne a societăţilor noastre care-i determină pe unii să le descrie ca totalitarisme mascate, pe alţii ca societăţile cele mai satisfăcătoare din isto-

ria umană, în care fiecare, liber şi suveran, îşi foloseşte talentele şi-şi împlineşte gusturile pe care i le-a acordat natura. Ceea ce trebuie fără îndoială spus, pentru a nu da dreptate şi a fi de acord în acelaşi timp cu unii şi cu alţii, este că sîntem guvernaţi din ce în ce mai exclusiv de un stat care ne guvernează din ce în ce mai puţin.

În măsura în care sîntem din ce în ce mai puţin guvernaţi, în care avem din ce în ce mai mult dreptul de a face ce credem de cuviinţă, trăim din ce în ce mai mult într-un fel de stare naturală. Şi pentru că, graţie guvernului care subzistă, singurul lucru care ne mai guvernează puţin, această stare naturală nu este o stare de război, ci ne oferă o securitate şi o prosperitate mai mult decît mulţumitoare, nu avem nici un motiv să ieşim din această stare. Am îndeplinit deci programul originar al liberalismului inversînd ordinea factorilor: regimul reprezentativ era artificiul care permitea ieşirea dintr-o stare naturală în esenţă[12] sau, în orice caz, în mod necesar[13] insuportabilă, el a devenit artificiul care permitea viaţa într-o stare naturală esenţialmente satisfăcătoare. Acest diagnostic nu poate fi contestat nici măcar de cei care denunţă „totalitarismul blînd" al societăţilor liberale. Ceea ce îi indignează în societăţile noastre este tocmai această stare de satisfacţie: disputele şi revoltele, „îndrăznelile" şi „subversiunile", totul este absorbit, „recuperat de sistem" spre satisfacţia generală.

O uşoară îndoială poate totuşi încă să afecteze plenitudinea acestei satisfacţii: la urma urmei, o stare naturală artificială sau instituită, o stare naturală care este în acelaşi timp politică e o contradicţie în termeni. Montesquieu însuşi sugera discret dificultatea atunci cînd spunea despre englezi, cum am văzut, că erau „confederaţi mai curînd decît concetăţeni". Această alternativă poate fi şi va fi formulată în diferite feluri: fiecare din noi este mai întîi membru independent al „societăţii civile" sau supus al „statului", burghez sau cetăţean, *homo oeconomicus* sau *homo politicus*, aparţine mai întîi spaţiului transnaţional sau mondial al „pieţei" sau mai degrabă teritoriului „naţiunii"? Şi una, şi alta, se va spune. Fără îndoială , dar aceasta înseamnă atunci că, în ciuda reconcilierii între starea naturală şi starea civilă prin mijlocirea

12 Hobbes.
13 Locke.

unui regim liber, rămînem radical *divizaţi*: linia de demarcaţie dintre omul natural şi cetăţean trece prin interiorul fiecăruia dintre noi. A descrie această divizare, a denunţa nefericirea şi corupţia pe care ea le atrage după sine, a căuta mijloacele de a o depăşi: aceasta a fost sarcina celui mai profund critic al lui Montesquieu, a celui mai profund critic al liberalismului, Jean-Jacques Rousseau.

CAPITOLUL VI

Rousseau critic al liberalismului

Pare absolut arbitrar sau de-a dreptul anacronic să-l prezinţi pe Rousseau drept critic al liberalismului. Ţinta indignării sale vehemente nu este oare mai întîi ordinea socială şi politică a Franţei timpului său, pe care nu am putea-o numi liberală, apoi, şi mai ales, „societatea" ca atare, oricare i-ar fi regimul politic? În realitate, faptul că Rousseau „critică Vechiul Regim", cum făcea de altminteri toată lumea în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, nu trebuie să ne inducă în eroare: în ochii săi, în mod clar, monarhia absolută este detestabilă, dar ea este interior moartă[1], şi, ca de altminteri şi Montesquieu, este sigur că o „revoluţie" nu va întîrzia să o răstoarne. Ceea ce i se pare important este ceea ce o va înlocui, element deja prezent şi care a transformat-o substanţial. Ce anume?

În ochii lui Rousseau, Franţa nu se mai caracterizează prin puterea absolută a regelui. Cine guvernează? *Opinia.* Opinia cui? A *societăţii.* Ce este societatea? *Inegalitatea.*

Creditul, şi deci poziţia oamenilor, nu mai este fixat de rege, de favoarea regelui. Ci de opinie, adică de o autoritate fără organ ori loc determinat, dacă nu „Paris"-ul care a înlocuit Versailles-ul; creditul pe care ea îl conferă nu este atribuit de nimeni în mod special, ci este recunoscut şi ascultat de toţi. Şi acest credit al opiniei este în strînsă legătură cu creditul în sensul financiar al termenului: nu se dau împrumuturi decît celor bogaţi, iar cei care beneficiază de credit, indiferent din ce motiv, devin bogaţi[2]. Din

---

1 Dacă a lansat cîteva săgeţi împotriva „absolutismului" sau „despotismului", a făcut-o fără o vehemenţă deosebită.

2 Extraordinara importanţă dobîndită în „opinia publică" de Necker, al

acest moment, oamenii nu se mai plasează în funcţie de puterea, originea sau competenţa lor, nici măcar în funcţie de bogăţia lor în sensul strict economic al termenului, ci potrivit acelui credit imperceptibil, al cărui simplu semn sensibil sau măsurabil este bogăţia. Societatea pe care o contemplă Rousseau se caracterizează nu prin puteri, atribuibile într-o manieră precisă unor persoane sau unor instituţii, ci printr-o inegalitate care nu trimite decît la ea însăşi, care nu are alt conţinut sau alt sens decît ea însăşi. Oamenii se privesc, „de sus în jos" sau „de jos în sus", conform unui punct de vedere care era cel al puterii, dar pe care puterea propriu-zisă l-a abandonat: din raporturile de putere rămîn mai ales „raporturile". Ele se raportează unele la altele potrivit punctului de vedere al inegalităţii. Spiritul societăţii este inegalitatea.

Ce legătură are asta, se va insista, cu liberalismul? Legătura este foarte strînsă.

Fundamentul liberalismului, trebuie repetat, este distincţia dintre societatea civilă şi stat: acesta din urmă este reprezentantul şi instrumentul celei dintîi. Societatea civilă tinde să-şi ajungă sieşi: în sînul ei, membrii societăţii nu sînt guvernaţi de puterea politică, nici de alţi membri ai societăţii, ei sînt fiecare izvorul acţiunilor lor, îşi exercită liber talentele pentru a-şi asigura „conservarea", chiar conservarea cea mai „confortabilă" posibil — caută să-şi „îmbunătăţească situaţia" —, şi, de asemenea, pentru a-şi face recunoscute „meritele", în special intelectuale sau artistice, de către „egalii" lor. Cît despre stat, care reprezintă şi slujeşte instinctul de conservare al indivizilor, el promulgă şi asigură aplicarea legilor care garantează fiecăruia securitatea şi căutarea liberă a fericirii, potrivit ideii pe care şi-o face fiecare despre ea. Acestea sînt principiile. Dar cum funcţionează totul *în fapt*?

Într-un asemenea sistem, individul este, ipotetic, singurul izvor al acţiunilor sale, el nu ascultă decît de el însuşi. Dar care vor fi motivele sau scopurile acestor acţiuni presupuse ale sale? El intră în mod necesar în relaţie cu alţi indivizi pentru educaţia, afa-

---

cărui „credit" era singurul care permitea monarhiei agonizante să obţină „credite", va dovedi, începînd cu ultimii ani ai vieţii lui Rousseau, exactitatea percepţiei sale: nu se mai poate vorbi de o monarhie cînd regele nu poate guverna nici fără „Domnul Necker", nici cu el.

cerile, plăcerile sale: *depinde* de aceştia fără a-i guverna şi fără a fi guvernat de ei. În ce mod aceşti indivizi, în principiu independenţi, în fapt dependenţi, se vor raporta unii la alţii? Răspunsul este conţinut în întrebare: ei se vor *compara*.

Compararea, iată nenorocirea şi păcatul originar al omului din societăţile noastre. Nenorocirea: omul care se compară este întotdeauna nefericit — va exista întotdeauna cineva mai bogat, iar dacă sînt cel mai bogat, atunci nu voi fi cel mai frumos sau cel mai inteligent. Păcatul: omul care se compară este întotdeauna corupt sau pe punctul de a fi astfel, nu numai pentru că dorinţa de a deveni primul îl va conduce, ca purtat de mînă, să comită toate escrocheriile obişnuite pe care morala le dezaprobă, ci şi pentru că necesităţile concurenţei îl vor obliga să prezinte celorlalţi o imagine a lui însuşi care să le placă, să se flateze şi să îi flateze: exteriorul său nu va fi niciodată în acord cu interiorul, viaţa sa va fi o minciună permanentă.

În fond, această nenorocire şi această corupţie ţin de faptul că atitudinea constînd în comparare ascunde o contradicţie: omul care se compară este omul care, în raporturile sale cu ceilalţi, nu se gîndeşte decît la el însuşi, iar, în raporturile cu sine însuşi, nu se gîndeşte decît la alţii[3]. Este omul *divizat*.

De vreme ce o asemenea societate se întemeiază pe comparaţia universală, pe compararea tuturor cu toţi, este natural ca, termenii comparaţiei fiind diverşi — putere, naştere, bogăţie, talente —, ea să acorde o importanţă majoră termenului de comparaţie care permite, dacă mă pot exprima astfel, compararea comparaţiilor, inegalităţii care le „rezumă" pe toate celelalte, în care toate celelalte pot fi „convertite", cea a banului. De aici, importanţa pe care o capătă în opera lui Rousseau denunţarea *bogaţilor* — a bogaţilor mai mult decît a celor „puternici". Dar bogatul nu este pentru el o categorie economică: el rezumă o societate întemeiată pe comparaţie, adică pe punctul de vedere al inegalităţii între oameni care nu se mai *guvernează*.

---

3 Vezi Allan Bloom, „L'éducation de l'homme démocratique: Émile", în *Commentaire*, numerele 4 (iarna 1978–1979) şi 5 (primăvara 1979). Allan Bloom analizează cu pătrundere descrierea rousseauistă a sufletului uman din *Émile*.

Or, în ochii lui Rousseau, această inegalitate, şi comportamentele al căror efect şi cauză este, nu se întîlnesc doar în societatea franceză a timpului său. Întîmplarea face că este societatea în care el trăieşte, şi pe care o cunoaşte deci cel mai bine; poate că în această societate ele sînt de asemenea cele mai vizibile, cele mai marcate. Dar în mod fundamental, acest comportament este cel al omului *modern* în societatea *modernă*: el este acelaşi la Paris şi la Londra, la Edinburgh şi la Neapole. Omul modern a devenit un *burghez*; el a încetat să fie un *cetăţean*. Opoziţia dintre burghez şi cetăţean, denunţarea burghezului ca tip uman degradat le întîlnim pentru prima oară la Rousseau, şi cel mai bine formulate.

În consecinţă, diferenţa dintre regimul liberal al Angliei şi regimul absolutist sau, dacă vrem, „despotic" al Franţei devine secundară. Rousseau are cuvinte favorabile pentru libertatea engleză, şi are şi cuvinte crude la adresa ei. Ceea ce contează este că resortul vieţii sociale e, la cele două naţiuni, identic: acelaşi tip uman tinde să prevaleze, cel al burghezului, al omului care, închis în sine, distinge binele său propriu de binele comun, dar, pentru a-şi găsi binele său propriu, are nevoie de alţii, care depinde de ei în timp ce încearcă să-i exploateze.

În ce constă diferenţa incontestabilă care nu încetează să existe între Franţa şi Anglia? Hobbes şi Locke au formulat principiile individualismului liberal sau burghez, iar englezii au pus bazele regimului politic în care urmează să trăiască burghezii, convenindu-le în mod deosebit; dar pentru a duce la bun sfîrşit această sarcină *politică*, ei au trebuit să devină, cel puţin pentru o anumită perioadă, încheiată acum, fără îndoială, cetăţeni: englezii şi-au impus cîtva timp poverile cetăţeanului pentru a fi mai apoi, mult mai în largul lor, şi definitiv, burghezi. De aici, un anumit echivoc al caracterului lor politic şi social, şi aparenta ezitare a judecăţii politice a lui Rousseau în privinţa lor. Francezii, dimpotrivă, au devenit direct burghezi, sub egida opresivă a monarhiei absolute, care le-a interzis cu succes să fie cetăţeni, aşa cum au ştiut să fie un timp englezii, şi cum fuseseră de altfel ei înşişi, sub o formă mutilată şi confuză, în secolul al XVI-lea şi la începutul secolului al XVII-lea. În monarhia absolută franceză, deci, s-a dezvoltat şi dezvăluit cel mai complet psihologia omului modern, a burghezului, în vreme ce englezii au păstrat cîteva trăsături de virilitate ci-

vică, aşa cum demonstrează locul foarte diferit ocupat de femei în cele două societăţi.

Ceea ce ne arată Rousseau prin însăşi revolta sa este în cele din urmă omogenitatea istoriei europene, omogenitatea a ceea ce el numeşte „popoarele moderne". Autorul care rezumă cel mai bine istoria europeană este Hobbes: el a substituit în mod decisiv burghezul cetăţeanului; el va fi prin urmare principalul interlocutor modern al lui Rousseau, în aprobare, ca şi în critică. Corpul politic francez s-a dezvoltat continuu, fără întrerupere, conform schemei lui Hobbes, în timp ce corpul politic englez a deviat schema, fără a o răsturna, în funcţie de corecţiile aduse de Locke doctrinei hobbesiene. Absolutismul produce burghezii pe care îi presupune liberalismul.

Este timpul să dăm cuvîntul lui Rousseau însuşi. Iată cum, prin intermediul unei genealogii a lucrurilor bune şi rele ale „societăţii" în general, el îl caracterizează pe omul societăţii moderne, burghezul:

> „Dacă ar fi aici locul să intrăm în detalii, aş explica cu uşurinţă cum, *fără chiar ca guvernămîntul să se amestece*, inegalitatea de credit şi de autoritate devine inevitabilă între *indivizi* de îndată ce, reuniţi în aceeaşi societate, ei sînt siliţi să *se compare* între ei şi să ţină seama de deosebirile ce le găsesc în modul cum trebuie să se folosească în permanenţă unii pe alţii. Aceste deosebiri sînt de mai multe feluri. Cum însă, în general, bogăţia, nobleţea sau rangul, puterea şi meritul personal sînt deosebirile principale prin care oamenii se măsoară între ei în societate, voi dovedi că acordul sau conflictul acestor forţe diferite este indicaţia cea mai sigură a unui stat bine sau prost constituit. Aş arăta că între aceste patru feluri de inegalitate, calităţile personale fiind la originea tuturor celorlalte, *bogăţia este aceea la care ele se reduc în cele din urmă*, deoarece, fiind cea mai nemijlocit *utilă pentru bunăstare* şi cea mai lesne de transmis, serveşte cu uşurinţă pentru a le cumpăra pe toate celelalte. (...)Aş remarca cît de mult dezvoltă şi măsoară între ele talentele şi forţele această dorinţă universală de reputaţie, onoruri şi preferinţe ce ne mistuie pe toţi; cît de mult stimulează ea şi face să crească pasiunile; şi cum —

făcînd ca toţi oamenii să fie *concurenţi, rivali* sau mai curînd *duşmani* — pricinuieşte în fiecare zi lovituri, succese şi catastrofe de tot felul, determinînd atîţia pretendenţi să urmărească acelaşi ţel."[4]

Am spus că principalul interlocutor modern al lui Rousseau este Hobbes. Să examinăm pe scurt raportul dintre ei. Există un punct comun fundamental: întreaga nenorocire politică a popoarelor europene, cu alte cuvinte creştine, vine de la creştinism, mai precis de la constituirea sub egida creştinismului a unei puteri religioase distincte şi rivale faţă de puterea politică: aceasta, ne spune Rousseau, „...a dat naştere unui veşnic conflict de jurisdicţie care a făcut ca orice rînduială bună să fie cu neputinţă în statele creştine"[5]. Şi continuă: „Dintre toţi autorii creştini, filozoful Hobbes e singurul care a văzut clar răul şi leacul lui, care a cutezat să propună unirea celor două capete ale vulturului, aducîndu-le pe amîndouă într-o unitate politică, fără care niciodată un stat sau un guvernămînt nu va fi binc constituit"[6]. Dar acordul lor se opreşte aici, pentru că unitatea politică pe care o construieşte Hobbes este despotică, ceea ce, se grăbeşte să adauge Rousseau, este „cumplit şi fals".

Rousseau consideră într-adevăr că unitatea politică şi socială poate fi asigurată fără despotism, şi că în sprijinul acestei posibilităţi stau sau au stat mărturie cetăţile antice, în primul rînd Sparta, precum şi Roma. În aceste cetăţi, cetăţenii — căci doar acolo au existat propriu-zis cetăţeni — erau strîns uniţi într-un interes comun, cel al cetăţii, fără despotism. Tocmai prin comparaţia cu asemenea cetăţeni, cu eroii lui Plutarh, burghezul modern îşi dezvăluie caracterul demn de dispreţ. În patriotismul său, cetăţeanul

---

4 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Partea a doua. *Subl. lui P. Manent* (urmăm în linii generale traducerea românească a lui S. Antoniu: *Discurs asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958 — *nota trad.*).

5 *Contrat social*, IV, 8. Urmăm traducerea românească a lui H.H. Stahl: *Contractul social*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1957 — *nota trad.*).

6 *Ibid.*

antic contopea propriul său interes cu cel al cetăţii: el nu era divizat, era *una*, şi pentru că era *una*, era în acelaşi timp fericit şi virtuos.

Hobbes vede în prestigiul cetăţilor antice cel de-al doilea mare motiv, după pretenţiile Bisericilor, al dezordinilor care au condus la războiul civil englez[7]; prestigiul ideii de libertate civică incită spiritul de nesupunere, iar spiritul de nesupunere provoacă războiul civil. În ochii săi, pacea civilă are doi mari duşmani: entuziastul cititor al Biblici, care crede că-şi simte sufletul cuprins de graţia divină, şi entuziastul cititor al lui Plutarh, care crede că în pieptul său bate inima unui nou Epaminonda. Rousseau admite fără dificultate că libertatea antică, virtutea civică nu punea mare preţ pe dorinţa de conservare a individului: ceea ce conta pentru cetăţean erau conservarea şi gloria cetăţii sale, nu conservarea sa individuală; iar pentru gloria sa proprie, ce putea fi mai glorios decît să mori pentru patrie? Printr-o întreagă latură a gîndirii sale, şi prin filonul cel mai sclipitor al elocvenţei sale, Rousseau pune în cauză idealul hobbesian, modern sau burghez al păcii: „Odinioară Grecia înflorea în mijlocul celor mai crude războaie; sîngele curgea şiroaie, iar ţara era presărată de leşuri omeneşti... Puţină frămîntare dă tărie sufletelor, iar ceea ce face ca într-adevăr omenirea să prospere este nu atît pacea, cît libertatea"[8].

Ceea ce critică Rousseau cu precădere la doctrina lui Hobbes nu este „suprastructura" statală — o critică şi pe aceasta, desigur, aşa cum am văzut, pentru absolutismul său, şi asupra acestui aspect este de acord cu liberalii —, ci „infrastructura" civilă individualistă, care constituie baza întregii politici moderne, absolutiste, ca şi liberale. Definiţia, şi deci condiţia individului modern este în ochii săi contradictorie: prea independent pentru ce are dependent, prea dependent pentru ce are independent, el este forţat să colaboreze cu alţii, deşi nu se gîndeşte decît la el însuşi. *Divizarea* între puterile politică şi religioasă pe care Hobbes a depăşit-o la nivel statal — cu preţul despotismului — se regăseşte, transformată, dar nu mai puţin distrugătoare pentru integritatea umană, în societatea civilă, chiar în interiorul individului. Divizarea între creştin şi cetăţean a devenit divizarea între individ şi

7 Vezi *supra*, cap. III.

8 *Contrat social*, III, 9, notă finală.

membrul societăţii, omul social. Conflictul între creştin şi cetăţean a devenit conflictul dintre individ şi societate.

Este acum posibil să caracterizăm, una în raport cu cealaltă, cele trei poziţii fundamentale care definesc respectiv absolutismul, liberalismul şi gîndirea lui Rousseau. Absolutismul şi liberalismul au acelaşi element central: individul. Pentru primul, indivizii, datorită naturii lor orgolioase şi rebele, nu pot fi ţinuţi împreună decît de o putere exterioară lor şi suverană. Pentru al doilea, în schimb, pentru liberalism, indivizii, cu mult mai puţin natural rebeli decît consideră absolutismul, leagă firesc sau spontan relaţii paşnice care dau naştere unei societăţi dacă nu autosuficiente, cel puţin suficient de coerente pentru a nu avea nevoie, ca să-i ţină împreună, de un guvernămînt absolut. Fundamentul acestei încrederi rezidă în convingerea că această căutare de către fiecare a interesului personal duce la promovarea interesului public. Locul specific al acestui acord între interesul personal şi interesul public este viaţa economică: căutarea interesului său privat îl face pe fiecare producător să-şi sporească productivitatea muncii, creştere a productivităţii care sporeşte cantitatea de valori disponibile în societate, astfel încît cel care este cel mai defavorizat într-o societate întemeiată pe dorinţa de acumulare trăieşte mai confortabil decît cel mai favorizat într-o societate în care instinctul acumulativ şi deci capacităţile productive au rămas nedezvoltate, muncitorul agricol englez, conform exemplului lui Locke, trăind mai confortabil decît regele indian din America. Iar la efectul economic direct al emancipării dorinţei de acumulare a individului se adaugă efecte morale indirecte nu mai puţin importante; una din marile teme din *Esprit des Lois* este că dezvoltarea comerţului conduce la îmblînzirea moravurilor, într-un dublu sens: pe de o parte, membrii societăţii civile, diferitele societăţi civile sau naţiuni, înmulţindu-şi prin comerţ relaţiile, învaţă să se cunoască, şi pierd astfel încetul cu încetul prejudecăţile de grup sau de naţionalitate care alimentează atît de generos agresivitatea şi duc atît de des la război; pe de altă parte, o dată ce viaţa economică şi comercială a luat avînt în mod hotărît, intervenţiile brutale ale puterii politice asupra societăţii devin ruinătoare pentru puterea însăşi[9]. După Montesquieu, expansiunea comerţului în

9 Vezi *Esprit des Lois*, cărţile XX şi XXI.

Europa a obligat deja, şi va obliga din ce în ce mai mult Principii şi statele să „se vindece de machiavellism"[10]. Dezvoltarea ştiinţelor, artelor, comerţului, şi, în acelaşi timp, consolidarea păcii, securităţii şi libertăţii: iată diagnosticul liberal în privinţa mişcării de fond a lumii moderne, iată fundamentul „optimismului", al încrederii sale în progres. Asupra acestui „optimism", împotriva acestui „progresism" îşi va îndrepta Rousseau tăişul criticii.

Rousseau întreabă: ce se petrece în sufletul celui care trăieşte potrivit preceptelor unei asemenea societăţi — şi toţi, pentru a supravieţui, sînt obligaţi să trăiască potrivit preceptelor sale? Toţi sînt dependenţi şi concurenţi. Pentru că sînt dependenţi, ei sînt obligaţi să nu-şi facă rău unii altora. Pentru că sînt concurenţi, ei sînt obligaţi să nu-şi facă, sau cel puţin să nu-şi dorească binele unii altora. Nici unul din marile sentimente omeneşti nu se poate manifesta într-o asemenea societate: dragostei active faţă de concetăţeni şi urii active faţă de duşmani, care se manifestau simultan şi inseparabil în sufletul cetăţeanului antic, conferindu-i energia şi măreţia, li se substituie *amorul-propriu*, sentiment fundamental şi, ca să spunem aşa, unic al omului modern. Amorul-propriu nu este dragostea de sine, el e oarecum contrariul acesteia. Amorul-propriu trăieşte din comparaţie, el este dorinţa de a fi stimat de alţii în aceeaşi măsură în care te stimezi tu însuţi, şi este condamnat să fie nefericit, căci fiecare are acelaşi amor-propriu şi încearcă aceeaşi dorinţă. Amorul-propriu ştie că nu poate fi satisfăcut, şi îi urăşte pe ceilalţi pentru amorul lor propriu. El nutreşte în suflet nefericita pasiune pentru sine şi ura neputincioasă faţă de alţii. Omul unei asemenea societăţi nu trăieşte decît prin privirea celorlalţi, pe care îi urăşte.

Este foarte important de remarcat că această descriere a principiului vieţii sociale moderne nu contrazice cîtuşi de puţin schiţa vieţii engleze pe care o trasează Montesquieu şi pe care am citat-o mai sus: „Acolo toate pasiunile fiind libere, ura, pizma, invidia, dorinţa de îmbogăţire şi de evidenţiere s-ar arăta în toată ţăria lor; iar dacă lucrurile ar sta altfel, statul ar fi ca un om sleit de boală, care nu are pasiuni pentru că nu mai are puteri. Ura dintre cele două partide ar dăinui, pentru că ea ar fi mereu neputincioa-

10 *Ibid.*, XXI, 20.

să"[11]. Cum se observă, Montesquieu recunoaşte că aceste fenomene morale nu sînt superficiale sau accidentale, ci că ele constituie fondul vieţii engleze.

Iată deci doi mari autori, doi filozofi, aproape contemporani, care descriu foarte asemănător principiul vieţii moderne, dar unul o face foarte scurt şi sobru — este preţul care trebuie plătit pentru libertate —, în timp ce celălalt desfăşoară o prodigioasă subtilitate şi o elocvenţă fermecătoare pentru a analiza şi denunţa în toate aspectele, în toate ramificaţiile şi consecinţele sale, jocul amorului-propriu care ne face atît de răi şi, în fond, atît de nefericiţi. Şi despre ce libertate poate fi vorba, adaugă el, acolo unde nici o voinţă, bună sau rea, nu poate obţine ceea ce vrea, unde cei care par să comande sînt, de fapt, sclavi ai opiniei, unde, într-un cuvînt, libertatea tuturor nu este decît neputinţa tuturor? Ceea ce Montesquieu consideră drept formula politică în sfîrşit găsită pentru a apăra natura umană, Rousseau o vede ca instituţionalizare a înjosirii caracterului uman.

Ar fi de-a dreptul prezumţios cel care, sedus de ingeniozitatea „sistemului libertăţii" şi poate convins de dorinţa sa naturală de securitate, sau care, subjugat de elocventa descriere a maladiilor noastre sociale, pe care o schiţează Rousseau, şi poate antrenat de idealul „grandorii" umane, ar tranşa grăbit între Montesquieu şi Rousseau.

Forţa lui Rousseau constă în caracterul extraordinar de persuasiv al descrierii omului sau sufletului modern. Forţă de convingere atît de adîncă, încît tot ce a fost mai puternic în literatura şi „sensibilitatea" moderne provine, ca să spunem aşa, de la el. Forţa lui Montesquieu este mai puţin strălucitoare, dar nu mai puţin convingătoare, în fond: el stabileşte că nu există substitut — substitut dezirabil, se înţelege — al liberalismului.

Absolutismul, al cărui tip împlinit îl reprezintă monarhia franceză, nu mai putea reprezenta o adevărată posibilitate; însuşi succesul ei o conducea la pierzanie: tocmai pentru că se ridicase atît de deasupra societăţii pe care o guverna, regele fusese în măsură să distrugă, deşi niciodată complet, puterea corpurilor — seniorii, parlamente, Biserică — ce compuneau şi divizau în acelaşi

11 *Ibid.*, XIX, 27.

timp societatea, fusese în măsură să facă din aceasta o unitate compusă din indivizi, fiecare supunîndu-se direct regelui, dincolo de apartenenţa lui la un corp. El dăduse deci societăţii posibilitatea de *a se percepe* ca formînd, chiar sau mai ales *fără el*, o *unitate*, liantul acestei noi unităţi fiind opinia. De altminteri, se poate deduce abolirea necesară a absolutismului din înseşi principiile pe care îl întemeia Hobbes. Raţiunea de a fi a Leviathanului era să restabilească pacea în relaţiile dintre membrii societăţii. Pe măsură ce această sarcină era dusă la bun sfîrşit, Leviathanul devenea de prisos.

Absolutismul fiind înlăturat astfel de el însuşi, ce mai rămîne? Ideea de imperiu fiind absorbită oarecum de fiecare monarhie absolută, rămîne cetatea. De ficcare dată cînd în Europa o anumită ordine politică se apropie de sfîrşit, şi se pune chestiunea succesiunii, ideea cetăţii antice reapare, cu prestigiul intact. Aşa s-a întîmplat în Renaştere, cum am arătat, încercînd să explic de ce monarhia, mai capabilă să înfrunte problema teologico-politică, a învins atunci. La fel se va întîmpla în secolul al XVIII-lea, cînd epuizarea formei monarhice devine din ce în ce mai evidentă. Iar una din semnificaţiile operei lui Montesquieu a fost în acelaşi timp să ia în serios această posibilitate şi să o respingă hotărît. În ochii săi, cetăţile greceşti şi Roma au reprezentat momente de vîrf, superioare în multe privinţe monarhiilor moderne. Însă îşi plăteau avantajele cu un preţ cumplit de greu: ele constituiau în esenţă corpuri politice războinice, în care individul nu era desigur oprimat ca în despotism[12], dar unde era supus unei discipline sociale extenuante. Omul modern, pe care comerţul l-a determinat să adopte alte obiceiuri, nu ar suporta decît extrem de greu constrîngeri atît de „inumane"; şi ar fi absurd să se împovăreze cu o asemenea greutate: englezii au găsit un mijloc radical nou de a evita orice risc de despotism, şi mult mai satisfăcător, căci nu mai face din individ un războinic, ci un proprietar de bunuri sau talente, ocupat să-şi „pună în valoare independenţa după plac".

Ce substitut ne propune Rousseau pentru liberalism? Sîntem tentaţi să răspundem în cazul său: cetatea antică. Şi este adevărat, cum am arătat, că grandoarea antică este criteriul care stabileşte

12 Monarhiile moderne, în opinia lui Montesquieu, tind structural să alunece spre despotism, în ciuda frînei „obiceiurilor".

în ochii lui degradarea modernă. Dar propune el cu adevărat cetatea antică, sau mai curînd un corp politic nou, conform acestui model, ca o posibilitate efectivă şi de dorit? Răspunsul este: nu. Din două motive. Mai întîi, este imposibil. Monarhiile au constituit mari state, în timp ce civismul antic pretindea un corp politic de dimensiuni foarte reduse. Există un motiv mai adînc: chiar dacă cetatea antică ar mai fi, prin absurd, posibilă, ea nu ar mai fi de dorit. În ochii lui Rousseau însuşi, cetatea antică nu este cu adevărat modelul pozitiv.

Un citat din *Contractul social* va pune în evidenţă ambiguitatea poziţiei lui Rousseau:

> „Cum adică? Libertatea nu se poate menţine decît sprijinită pe sclavie? Poate că cele două extreme se ating. Tot ceea ce nu există în natură îşi are inconvenientele sale, şi societatea civilă are mai multe decît oricine. Există împrejurări atît de nefericite, în care nu-ţi poţi păstra libertatea decît pe seama libertăţii altora, şi în care cetăţeanul nu poate fi cu desăvîrşire liber decît atunci cînd sclavul este cu desăvîrşire sclav. Astfel era situaţia Spartei. Voi, popoare moderne, nu aveţi sclavi, dar sînteţi sclave; plătiţi libertatea lor cu libertatea voastră. Zadarnic vă lăudaţi cu această preferinţă, eu văd în ea mai multă laşitate decît umanitate.
>
> Nu vreau să spun prin toate acestea că trebuie să avem sclavi, şi nici că dreptul la sclavaj ar fi legitim, căci am şi dovedit contrariul."[13]

Astfel, cetatea greacă este principiul de acuzare al societăţii moderne sau liberale; ea nu oferă modelul pozitiv pentru un substitut al liberalismului.[14]

---

13 *Contrat social*, III, 15.

14 Fără îndoială, această atitudine a lui Rousseau ascunde o anumită reacredinţă, rea-credinţă care va fi de altminteri foarte frecventă la criticii „reacţionari" ai liberalismului: societatea liberală este minimalizată opunîndu-i-se grandoarea presupusă sau reală a cetăţii greceşti, a feudalităţii sau a monarhiei, dar, în momentul trecerii la măsuri practice, se precizează repede că nu se pune problema de a reveni la cetatea greacă, la feudalitate sau la monarhie.

Care sînt atunci principiile pozitive ale lui Rousseau? Este o chestiune deosebit de delicată. Societatea modernă îl face pe om rău şi nefericit; or, nu este în natura omului să fie rău şi nefericit. Această societate este deci împotriva naturii. O societate bună nu ar putea fi decît cea conformă naturii umane. Trebuie deci descoperit care este adevărata natură a omului: iată marea căutare a lui Rousseau.

Tocmai pentru că societatea noastră este împotriva naturii, pentru că nu doar omul pe care-l vedem, ci chiar cel care sîntem, nu este omul natural, cercetarea este deosebit de dificilă, imposibilă, poate. Putem măcar să găsim vreo călăuză printre autorii care au căutat adevărul acestei naturi, care au vrut să descrie starea naturală? Cel mai mare dintre moderni este Hobbes. Dar cine nu vede că ceea ce el numeşte stare naturală, în care fiecare este preocupat să pună mîna pe tot mai multă putere, să o ia înaintea celorlalţi, nu este decît reproducerea stării noastre sociale? Starea noastră socială, se va spune, este paşnică, în timp ce starea naturală este războiul tuturor împotriva tuturor. Derizorie diferenţă, de vreme ce pasiunile noastre sînt exact cele ale stării de război, iar faptul că ele nu îndrăznesc să ajungă la război, că sînt condamnate la neputinţă nu le face decît mai corupătoare. Ceea ce a dezvăluit Hobbes este însuşi adîncul inimii omului civilizat.

Din nou, ce e de făcut? Să ridicăm unul cîte unul vălurile pe care convenţiile şi artificiile umane le-au aşezat pe adevăratul chip al omului, să descoperim cele mai simple operaţii ale sufletului omenesc, pentru a putea spune în sfîrşit: „Iată omul, omul în adevărata sa natură!" Acesta este demersul pe care îl face Rousseau în *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*.

Pentru că întreaga societate presupune convenţii, artificii, trebuie căutat omul anterior oricărei convenţii, oricărui artificiu, oricărei societăţi, individul solitar originar. Şi pentru că omul îşi dezvoltă facultăţile prin dezvoltarea societăţii, acest individ solitar originar nu va fi un om, ci mai curînd un fel de animal dotat cu *perfectibilitate*, altfel spus, cu capacitatea de a deveni om.

Am încercat să sugerez de ce Rousseau se angajează în această ciudată căutare a omului natural, sau în căutarea unui „om" natural atît de ciudat: revolta provocată de societatea poate ceea mai sociabilă, cea mai binevoitoare şi cea mai artificială pe care a cu-

noscut-o Europa îl aruncă în mod natural spre extrema opusă. Dar mai există un motiv, în acelaşi timp mai intelectual şi mai politic. Am văzut: Hobbes, pentru a face faţă problemei teologico-politice, a antrenat gîndirea politică în căutarea unei fiinţe ipotetice, individul, cel care este anterior faţă de ceea ce am numit cele două supuneri, pentru ca, pornind de la el şi prin mijlocirea lui, să reconstituie cetatea legitimă în sfîrşit eliberată de conflictul dintre cele două puteri[15]. Or, cum sîntem în căutarea unei fiinţe imaginare, nimic nu opreşte logica acestei cercetări, putem merge mereu mai departe, avem întotdeauna motive temeinice pentru a merge mai departe decît predecesorul; sau mai curînd această căutare nu se opreşte, decît — şi atunci în mod necesar — cînd acest om originar a încetat să mai fie om, şi cînd nu mai e posibil, fie şi abstract sau ipotetic, să se meargă mai departe. Este momentul lui Rousseau.

Consecinţele politice ale acestei noi şi ultime definiţii a „omului" natural sînt considerabile. În acest stadiu, într-adevăr, omul natural nu mai are nimic sociabil şi nici propriu-zis uman: „omul" natural este cel care trăieşte dincoace sau dincolo de orice societate.

Nu doar societatea noastră, ci orice societate, chiar şi cea mai bună, este contrară naturii omului. Ce semnificaţie are atunci protestul politic, căutarea unei societăţi conforme cu natura omului, dacă omul nu este în mod natural social, dacă societatea, ca atare, este contrară naturii sale? Iată problema lui Rousseau.

Rousseau întruchipează acest moment paradoxal în care natura omului este revendicată cel mai vehement în dezbaterea politică, şi în care ea încetează, de fapt, să fie moderatorul şi criteriul acesteia. Această contradicţie teoretică deschide posibilităţi inedite acţiunii politice: pe de o parte, ideea naturii oprimate de o ordine socială nedreaptă conferă o eminentă demnitate oricărei nemulţumiri sociale sau politice; pe de altă parte, faptul că această natură nu mai poate fi definită pozitiv inaugurează un imens traiect, un spaţiu liber nelimitat acţiunii destinate să remedieze aceste neajunsuri. Este momentul cînd „revoluţia", în sensul modern al termenului, devine posibilă.

---

15 Vezi *supra*, cap. III.

Mi se va obiecta, desigur, că-l prezint pe Rousseau mai nehotărît decît a fost în realitate: la urma urmei, a scris *Contractul social*, analiză destul de precisă a condiţiilor unui regim politic legitim. A propus deci şi el un substitut pozitiv al liberalismului.

Care este resortul *Contractului social*? Societatea este coruptă, iar omul e nefericit cînd individul este divizat: omul natural este fericit şi bun pentru că este *una* şi-şi ajunge sieşi. „Politia* cea bună" ar trebui să păstreze această unitate, această integritate, această autarhie individuală. Fapt, evident, imposibil. Tot ce poate ea face, dacă e bine construită, este să reuşească să *identifice* fiecare individ cu noul tot din care va face parte, să identifice fiecare individ cu ea însăşi: în acest fel, nici un membru al corpului nu va mai distinge fiinţa sa de fiinţa comună din care face parte sau invers, nu va mai distinge fiinţa comună de fiinţa sa proprie. El va fi *una* pentru că va forma un tot cu corpul politic; potrivit unei formule care nu figurează în *Contractul social*, dar care-i rezumă admirabil proiectul: fiecare va avea pentru cetatea sa astfel construită „sentimentul extraordinar pe care orice om izolat nu-l are decît pentru sine însuşi"[16]. De aici, *voinţa generală*, principiu şi loc de identificare al tuturor voinţelor particulare, care conferă existenţă şi legitimitate noului individ artificial cu care toţi indivizii naturali se identifică. Toate analizele rousseauiste privind drepturile şi voinţele au o singură finalitate: să arate cum această unitate, această identitate poate fi stabilită.

O asemenea cetate poate fi considerată conformă cu natura omului, în măsura în care ea este *una*, după cum individul natural este *una*. Dar ea poate fi considerată şi mai legitim artificială, şi chiar împotriva naturii, pentru că trebuie „să schimbe, ca să spunem aşa, însăşi natura umană... să transforme pe fiecare individ, care prin el însuşi este un întreg perfect şi solitar, făcîndu-l să devină o parte dintr-un întreg mai mare, de la care acest individ primeşte, întrucîtva, însăşi viaţa şi fiinţa sa... să schimbe constituţia omului pentru a o întări..."[17]

---

* Gr. *πολιτεια*, lat. *politia* = organizare politică, guvernare; termen învechit în română (*nota trad.*).

16 *Sur l'économie politique*, in *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, vol. III, p. 259.

17 *Contrat social*, II, 7.

Care este principala dificultate a doctrinei din *Contractul social*? Ea constă în contradicţia dintre natura cetăţii şi originea cetăţii. Potrivit naturii sale, aşa cum am văzut, cetatea realizează identitatea între individ şi corp, identitatea dintre instinctul de conservare al individului şi cel al corpului. Dar care este originea cetăţii? Ea constă în instinctul de conservare *individual*. Conform unei perspective asupra acestui aspect foarte apropiată de cea a lui Locke, Rousseau ne arată că la un anumit stadiu al stării naturale indivizii nu mai sînt capabili să-şi apere doar cu propriile forţe vieţile şi bunurile, că îşi pun deci aceste forţe în comun, sub conducerea suverană a voinţei generale, pentru a-şi apăra vieţile şi bunurile. Bunurile devin acum, din avutul precar care erau, adevărate proprietăţi, garantate de forţa publică. Contractul social este un contract de *proprietari*. Dar, chiar „în aceeaşi clipă", precizează Rousseau, numitul proprietar, preocupat pînă atunci doar de autoconservare, îşi schimbă literalmente natura, şi *eul* său vine să se identifice cu *eul* comun al noii persoane publice. Acest individ, care era la fel de intim proprietar, la fel de complet *burghez* ca şi omul lockean, devine mai riguros *cetăţean* decît cel mai auster spartan. Toate „contradicţiile" pe care le reperează cititorul în *Contractul social* îşi află aici sursa şi raţiunea de a fi.

Prin urmare, *Contractul social* nu poate conţine un program politic. Prin una din faţetele sale, el recuperează şi repetă învăţătura lui Locke, situîndu-se în categoria liberală; prin cealaltă, el deschide perspectiva unui viitor absolut nedeterminat, unde singura călăuză va fi *ideea unităţii* sociale, a identificării interesului şi voinţei fiecăruia cu interesul şi voinţa tuturor. Şi singurul mod de a fi sigur că această identitate este realizată, că interesul public nu se confundă cu nici un interes privat este să plasezi interesul public în contradicţie cu *toate* interesele private, să măsori realizarea interesului public prin contradicţia pe care o adresează tuturor intereselor private: unitatea tuturor va deveni evidentă prin oprimarea tuturor. În acest sens, nu este absurd faptul că Robespierre a crezut că înfăptuieşte ideea lui Rousseau. Trebuie prin urmare considerat că gîndirea lui Rousseau este liberală şi robespierristă? Desigur, el nu poate să pară şi una, şi alta decît tocmai pentru că nu este nici una, nici alta. Să examinăm mai îndeaproape interpretarea pe care o dă proprietăţii.

Am spus că în *Contractul social* Rousseau reia geneza lockeană a corpului politic, şi este adevărat. Dar el nu are deloc aceeaşi idee ca şi Locke despre proprietate. Pentru a cunoaşte gîndirea lui Rousseau în privinţa acestui aspect, trebuie să-i analizăm al doilea *Discurs*, pe care îl considera drept opera sa „cea mai filozofică".

Rousseau stabileşte aici caracterul absolut superficial al concepţiei lockeene asupra dreptului de proprietate. Fără îndoială, el admite împreună cu filozoful englez că munca stă la originea *ideii* de proprietate; dar ea nu poate fi la originea *dreptului* de proprietate. Centrul dezbaterii este acesta: Locke afirmă că apropriere legitimă originară se lipseşte de consimţămînt, că cei care-şi însuşesc roadele pămîntului prin munca lor sînt nişte „ingenioşi" care au dreptul să nu ţină seama de strigătele celor care protestează şi care nu sînt decît nişte „certăreţi". Nu! — răspunde Rousseau; în fond, actul de apropriere prin muncă intră în regimul *forţei*. Cu ce drept mi-aţi închis cîmpul comun pe care păştea vaca mea? Munciţi, produceţi, dar spuneţi-mi, ce mă interesează? Nu v-am ceruţ nimic. Munca, în definiţia lui Locke, este mai întîi relaţia solitară şi tăcută a individului cu natura; dreptul, după propria sa definiţie, pune şi deci presupune o relaţie între oameni, cuvinte schimbate, efectiv sau tacit. Munca nu poate pune bazele *dreptului* de proprietate.

În faza care precede nemijlocit instituţia politică, ne spune Rousseau, starea naturală se prezintă ca fiind „cea mai îngrozitoare stare de război", marcată de un conflict între „dreptul" muncii, „dreptul" celui mai tare, „dreptul" necesităţii, „dreptul" primului ocupant... Pentru a rezolva acest conflict, trebuie instituit limbajul dreptului, *trebuie vorbit*. Cine va vorbi? Cei care suferă *relativ* cel mai mult din această cauză, şi anume, paradoxal, cei bogaţi: deoarece fiinţa lor, şi deci instinctul lor de conservare este prin aceasta în mod necesar mai dezvoltat decît cel al săracilor, care nu au decît corpul şi viaţa lor, cei bogaţi vor lua iniţiativa cuvîntului politic, a cuvîntului care pune bazele corpului politic. Ei vor concepe „proiectul cel mai chibzuit care şi-a făcut vreodată loc în spiritul uman", vor propune tuturor, şi îndeosebi săracilor, să constituie un corp politic care va proteja bunurile tuturor, adică mai întîi ale celor bogaţi, prin forţele tuturor, adică mai întîi

ale săracilor. Inegalitatea a fost întemeiată, iar nefericirea umană — pecetluită.

Proprietatea exprimă, condensează contradicţia lumii umane; ea se naşte din muncă, iar inegalitatea din proprietăţi, tocmai pentru că se bazează la origini pe diferenţa capacităţilor de muncă, este întemeiată pe o inegalitate de forţe. În acelaşi timp, cel care este cel mai puternic, bogatul, este şi cel mai slab, fiind cel mai dependent: fiinţa sa este mai întinsă, el trăieşte prin imaginaţie acolo unde se află nu el, ci bunurile sale. Instituţia politică are drept scop să compenseze această slăbiciune originară a bogaţilor, aducîndu-le forţele, în realitate cele ale săracilor, care în mod natural le lipsesc. *Legea* este singurul mijloc prin care forţele săracilor pot fi folosite astfel durabil[18].

De aici, extraordinara oscilaţie a judecăţii lui Rousseau asupra proprietăţii: el o defineşte cînd ca „sacră", mai sacră chiar decît libertatea, deoarece este „mai greu de apărat" — bunurile sînt mai vulnerabile decît individul care le posedă: ele nu au mîini ca să se apere —, cînd, şi în acelaşi timp, vede în aceasta uzurparea originară, dovada că fundamentul ultim al *oricărei* societăţi civile constă într-un act de forţă care nu poate deveni niciodată just, conform dreptului. Prin urmare, legile, chiar şi cele mai bune, au o finalitate contradictorie: ele trebuie să tindă să corecteze inegalitatea originară a proprietăţilor, care nu are alt temei decît forţa; şi trebuie să consacre această inegalitate, pentru că, potrivit definiţiei lor înseşi, ele aduc proprietăţii acest supliment de forţă de care ea are *în mod natural* nevoie, şi de care are cel mai mult nevoie proprietatea cea mai întinsă, cea mai „inegală". Definiţia, raţiunea primă de a fi a legii politice, şi deci a instituţiei politice, este de a corecta şi de a consacra inegalitatea proprietăţilor. Cum spune Rousseau în *Émile*: „Acest inconvenient este inevitabil, şi fără excepţie".

Am putea formula astfel paradoxul ultim al gîndirii lui Rousseau: pe de o parte, societatea este în esenţă contrară naturii; pe

18 Nu ar servi la nimic să spun că acest lucru nu e adevărat decît conform doctrinei din cel de-al doilea *Discurs*, şi nu celei din *Contractul social*; nota finală a cărţii I din *Contract* confirmă *in extremis* doctrina *Discursului*, cum o face şi nota cărţii IV din *Émile*.

de altă parte, ea nu se apropie de conformitatea cu natura, de singura conformitate cu natura care-i este accesibilă, decît în măsura în care ea impune membrilor săi o cît mai mare unitate, în care ea identifică la maximum pe fiecare cu toţi şi cu totul, în măsura în care ea îl denaturează pe om. Pentru că societatea este contrară naturii omului, fiindu-i cea mai conformă tocmai în măsura în care îi este cea mai contrară.

O asemenea formulă este, desigur, „contradictorie", dar ea încetează imediat să mai fie astfel dacă adăugăm că este în natura omului să fie contradictoriu, că această formulă nu face decît să reflecte contradicţia interioară a omului: este natural ca omul să se denatureze căci, în adîncul său, el nu este natură, ci *libertate*. Iar libertatea este puterea prin care omul dă ordine propriei sale naturi, sau se denaturează, sau îşi este propria lege. „Contradicţia" răsunătoare a doctrinei politice a lui Rousseau semnalează şi pretinde adoptarea unei noi definiţii a omului: natura omului este să nu aibă natură, ci să fie o libertate. Chiar prin aceasta, gîndirea antiliberală a lui Rousseau va furniza un conţinut decisiv fiinţei ipotetice pornind de la care s-a construit liberalismul, individul. Liberalismul nu-şi atingea principiul, individul, decît indirect, prin ocolişul stării naturale, iar individul astfel atins era totuşi extrem de puţin „liber", deoarece comportamentul său era, ca să spunem aşa, determinat mecanic de necesitatea de a evita răul, de a se conserva; cu Rousseau, libertatea a devenit nemijlocită a individului, ca sentiment, în acelaşi timp experienţă şi cerinţă, al *autonomiei*. Individul liberalismului nu era interior liber, Rousseau nu este liberal, dar individul său este liber. El va oferi astfel societăţilor liberale sentimentul intim şi nemijlocit prin care individul devine conştient de el însuşi, prin care omul se percepe sau se doreşte individ.

Totodată, acest sentiment intim şi nemijlocit al libertăţii, hrană a societăţilor liberale, este un pericol pentru ele. Dacă omul este libertate, autonomie, dacă este fiinţa care-şi impune propriile legi, el nu va putea, fără să decadă, să-şi extragă mobilurile din natura sa, din ceea ce are, din ceea ce-i rămîne din natură. În faţa acestei noi definiţii a libertăţii, libertatea liberală, care se bazează pe necesitatea naturală a conservării de sine, pare săracă, palidă, vulgară. Determinată, prinsă în mrejele naturii, libertatea liberală

nu mai este de-acum libertate. Şi pentru că libertatea, veche sau nouă, nu ar putea acţiona fără mobil, noua libertate va căuta un mobil adecvat propriei sale perfecţiuni: Revoluţia va fi actul prin care libertatea îşi generează propriul mobil, prin care omul se ridică deasupra determinărilor „naturii" sale.

Cu Rousseau, gîndirea politică modernă ajunge la expresia şi perplexitatea sa ultimă. Ea nu se întoarce împotriva liberalismului decît pentru că i-a dus pînă la capăt impulsul şi logica originară: să construiască un corp politic *unitar* pornind de la indivizi presupuşi ca radical independenţi. Aceasta înseamnă în acelaşi timp că ea nu substituie liberalismului o altă doctrină politică, întemeiată pe alte principii, şi că ea suspendă deasupra lui o ameninţare gravă şi redutabilă: ameninţarea unei „revoluţii" menite să impună o „unitate" imperioasă şi nedeterminată risipirii indivizilor pe care se presupune că liberalismul nu-i „reuneşte" suficient sau adecvat, a unei „revoluţii" menite să actualizeze „libertatea" inefabilă pe care liberalismul, ocupat cu „conservarea", o ţine ascunsă. Revoluţia franceză va asculta în însăşi derularea sa de ritmul gîndirii lui Rousseau. Ea va izbucni în 1789, în scopul de a proteja în sfîrşit adecvat securitatea şi proprietatea indivizilor; ea se va întoarce în 1793 împotriva securităţii şi proprietăţii, pentru a obţine unitatea absolută a noului corp politic; la 9 Termidor, ea va renunţa la acest efort „contra naturii", care tindea să-i anuleze propriul fundament, şi se va reconcilia cu proprietatea şi inegalitatea sa. Dar această reconciliere va rămîne la rîndul ei esenţialmente precară: ridicîndu-se deasupra tuturor determinărilor naturii, actul revoluţionar deschisese un „posibil" nedeterminat pe care nici o politică nu-l va putea de acum înainte nici uita, nici înfăptui. Acest posibil, care este imposibil, propulsează natura politică a omului într-un nou element, insesizabil, de nestăpînit şi suveran: *istoria*. Încercînd să îl domine, totuşi, Revoluţia a lăsat moştenire Europei un simbol extraordinar de activ şi de puternic, deşi esenţialmente provizoriu, al unităţii politice: *naţiunea*.

Să afirmi că o dată cu Rousseau gîndirea politică modernă s-a lovit de propriile limite înseamnă să afirmi că după el nu va mai exista filozofie politică în sensul propriu sau originar[19]. Ideea de

19 Ideea de „filozofie" este inseparabilă de ideea de „natură". O dată

natură fiind, aşa cum am văzut, epuizată sau contradictorie, problema celui mai bun regim, a regimului politic conform naturii omului, nu mai poate fi pusă ca atare. „Natura" încetează să fie criteriul, referinţa sau modelul. Două alte criterii îi vor lua locul: istoria şi libertatea. Toate consideraţiile sau teoriile politice de după Revoluţia franceză se vor dezvolta în interiorul „filozofiilor istoriei", şi le vor fi subordonate.

Doctrina liberală se baza pe distincţia dintre societatea civilă şi stat. Rousseau stabileşte că această distincţie nu este posibilă decît pentru că cei doi termeni îşi au, şi unul şi celălalt, izvorul şi temeiul într-un al treilea, care îi cuprinde, termen pe care îl descrie cel dintîi în toată limpezimea şi căruia-i dă numele ce-i va rămîne: „societatea". El va fi arătat omului modern că nu trăieşte esenţialmente într-un corp politic sau într-un stat, nici într-un sistem economic, ci, înainte de toate, în „societate". În ochii săi, ceea ce îl face pe omul modern să trăiască mai întîi în elementul societăţii este că adoptă în relaţiile cu semenii punctul de vedere al *inegalităţii*, nu al unei inegalităţi sau alteia, economică sau politică, ci al inegalităţii pur şi simplu, determinare abstractă şi, prin urmare, omniprezentă a vieţii sociale. Din aceeaşi tendinţă, Rousseau deduce ideea contrară, la fel de abstractă şi destinată să devină la fel de omniprezentă, cea a *egalităţii*.

Dacă, după mai puţin de un secol, Tocqueville poate descrie societatea democratică modernă ca întemeiată pe ideea şi pasiunea egalităţii, aceasta nu se datorează doar faptului că Revoluţia franceză şi „influenţa" lui Rousseau îşi îndepliniseră misiunea şi că noua societate este efectiv „mai egală" decît cea veche, ci şi pentru că inegalitatea observată de Rousseau conţine sau evocă egalitatea descrisă de Tocqueville. Mai importantă decît inegalitatea sau egalitatea care o caracterizează este prezenţa însăşi a societăţii, element vital şi insesizabil din care se hrănesc şi de care încearcă să scape oamenii, cînd nu-şi mai comandă unii altora.

---

respinsă această idee, omul continuă desigur să „gîndească", pentru că este în natura sa să o facă, dar această gîndire este altceva decît filozofia, chiar dacă ea continuă să se alimenteze din impulsul originar al acesteia.

CAPITOLUL VII

Liberalismul după Revoluţia franceză

Am încercat să arăt în capitolele precedente modul în care dezvoltarea şi consolidarea punctului de vedere liberal îşi găseau originea în problema teologico-politică, mai exact într-un răspuns la această problemă a cărei matrice a fost oferită de Hobbes. Şi tocmai am prezentat în ce fel Rousseau a pus capăt acestui prim ciclu al liberalismului împingînd pînă la ruptură tensiunile care-i conferiseră resortul şi mişcarea. Cel de-al doilea liberalism, care se va desfăşura în prima jumătate a secolului al XIX-lea, va semăna foarte puţin cu primul: ele sînt separate de Rousseau şi Revoluţia franceză. Singura sarcină a celui de-al doilea liberalism va fi în oarecare măsură „să absoarbă şocul" produs de acest complex de evenimente, sentimente şi idei pe care le rezumă expresia: „Rousseau şi Revoluţia franceză".

Liberalismul secolului al XIX-lea, de aici trebuie să începem, acceptă şi aprobă Revoluţia franceză, nu doar „rezultatele" sale, şi chiar actul însuşi, ca să spun aşa, dacă nu toate actele sale. Şi aici merită să insistăm. Burke, care poate fi de asemenea considerat liberal[1], nu a fost totuşi urmat de nici unul din marii liberali francezi în condamnarea Revoluţiei franceze. Desigur, ei fac distincţii în interiorul Revoluţiei, îi dezaprobă, firește, faza teroristă, dar fundamental ei sînt, intelectual şi emoţional, alături de revoluţionari, împotriva Vechiului Regim. Atitudinea lor este surprinzătoare pentru noi: privind retrospectiv, „libertăţile" erau mai bine garantate, în fapt dacă nu în principiu, sub Vechiul Regim, cel puţin în ultima sa perioadă, decît în timpul Revoluţiei sau Imperiului, cum o admit uneori ei înşişi. Cum să explicăm en-

---

1 Vezi nota mea despre Burke în *Les Libéraux*, Hachette/Pluriel, 1986, vol. II, pp. 9 şi urm.

tuziasmul lor revoluţionar, deloc împărtăşit, se pare, de liberalii de astăzi?

Explicaţia cea mai evidentă nu este lipsită de temei. La urma urmei, Vechiul Regim era încă bazat, cel puţin oficial, chiar pe principiile împotriva cărora se ridicase liberalismul iniţial: suveranitatea absolută a Regelui şi puterea semipolitică a Bisericii. Pe de altă parte, revoluţionarii, Constituanţii îşi propuneau să înfăptuiască programul liberal, să construiască un corp politic care, fondat pe reprezentare şi separaţia puterilor, ar garanta cu adevărat securitatea, egalitatea în drepturi, proprietatea. Ceea ce face totuşi ca acest răspuns să fie insuficient este că experienţa revoluţionară tocmai stabilise că principiul reprezentativ putea să recadă în despotism, că suveranitatea poporului putea fi confiscată de o mînă de oameni, pe scurt că această concepţie liberală a ordinii politice era plină de pericole mortale la adresa libertăţilor.

Unde s-a derulat Revoluţia franceză, în ce spaţiu social, în ce cadru politic, în ce aspect al asocierii umane? Ea nu s-a derulat în cadrul societăţii civile, a cărei viaţă a fost suspendată, ale cărei organe au fost distruse, nici în cadrul statului, chiar al unui stat despotic, căci toate legile acţiunii şi previziunii politice au fost încălcate. Revoluţionarii pretindeau că edifică statul care ar reprezenta în sfîrşit adecvat societatea, dar, în acest rol, ei nu aparţineau nici statului, şi nici societăţii, ei erau în afara amîndorura: inventau un nou rol pentru om.

Or, acest rol era presupus, fără a fi recunoscut, de distincţia însăşi dintre societatea civilă şi stat, asupra căreia lucra de un secol şi jumătate liberalismul: acest om, capabil să se dedubleze în proprietar şi cetăţean, nu putea fi ca atare nici una, nici alta, era implicit un *al treilea om*, altul decît proprietarul şi altul decît cetăţeanul. Actul revoluţionar, în durata sa, face vizibile, într-o manieră spectaculoasă, o situaţie şi un rol umane, pe care liberalismul le imagina, fără să le dezvăluie.

Nu se pune problema să sugerez aici că Revoluţia franceză a fost liberală sau că dezvoltarea liberalismului conducea în mod necesar la Revoluţie. Este vorba de un alt lucru, pe care observarea sentimentului public din perioada postrevoluţionară ne îngăduie să-l distingem mai bine.

După Revoluţie, oamenii din secolul al XIX-lea nu vor mai trăi doar în societatea civilă sau în stat, vor trăi în primul rînd într-un al treilea element care va primi diferite denumiri — esenţialmente: „societatea" şi „istoria" —, dar care, sub un nume sau altul, va deţine în orice caz cea mai mare autoritate. „Societatea" de care va fi vorba atunci este mai mult şi altceva decît „societatea civilă": aceasta era constituită din ansamblul relaţiilor care-i leagă spontan pe oamenii puşi în mişcare de dorinţa de conservare, în timp ce cealaltă nu va avea un fundament natural explicit, autoritatea sa nu va fi de căutat în natură, ci în „istorie", mişcarea istorică.

Este adevărat că, din secolulul al XVII-lea şi, mai ales, în secolul al XVIII-lea, europenii consideraseră că, independent de evenimentele politice, se dezvolta, datorită progresului ştiinţelor, artelor şi comerţului, un proces care schimba situaţia omului social. Dar acest proces era perceput ca o perfecţionare tehnică a naturii sociale: omul continua să trăiască în natură, cea a lucrurilor şi a sa proprie; doar că, graţie acestei perfecţionări, el trăia mai bine în ea, din ce în ce mai bine. Este vorba acum de cu totul altceva, aşa cum transpare dintr-o comparare rapidă a scrierilor lui Montesquieu cu cele ale lui Benjamin Constant, cei mai apropiaţi prin principiile lor dintre autorii liberali pe care-i separă Revoluţia. Nu există autor prerevoluţionar care să acorde mai multă autoritate istoriei, ca dezvoltare a „cunoştinţelor" şi a „comerţului", decît Montesquieu, nu există autor prerevoluţionar care să afirme cu atîta convingere importanţa decisivă a unei anumite dezvoltări istorice pentru securitatea şi libertatea oamenilor[2]: el nu avea totuşi, asemeni lui Constant, sentimentul că *trăieşte* în elementul istoriei, sub autoritatea istoriei[3]. Această diferenţă este atît de importantă, încît ea îl face pe Constant destul de adesea orb la ceea ce vrea să spună Montesquieu, ea îl împiedică să vadă, pe el, care era inteligent atît cît se poate dori rezonabil să fii, că Montesquieu spune acelaşi lucru ca el.

Or, acest sentiment datează chiar de la Revoluţie: mai precis, el provine din imposibilitatea în care s-a găsit Revoluţia de a ela-

2 Vezi *supra*, cap. VI, pp. 111–112.

3 Montesquieu *vrea* să stabilească autoritatea istoriei; el nu o *simte*.

bora instituţii politice adecvate. Ea nu mai putea fi prin urmare asimilată întemeierii unui nou corp politic, şi încă şi mai puţin unei simple schimbări de regim, singurele două definiţii disponibile pînă la acea dată ale „revoluţiei" politice. Ea oferea spectacolul inedit al unei schimbări politice de o amploare nemaivăzută care nu are efecte politice stabile, al unei răsturnări politice imposibil de *fixat*, al unui eveniment interminabil şi nedeterminat.

Faptul că oamenii au avut atunci sentimentul că trăiesc într-un al treilea element, un element oarecum „metapolitic", revelat de Revoluţie, este confirmat prin aceea că „societatea" sau „istoria" vor fi curînd interpretate în termeni religioşi. În vreme ce secolul al XVIII-lea fusese atît de ostil religiei, în vreme ce Revoluţia antrenase o decreştinare violentă, chiar, sau mai ales, după Termidor, secolul al XIX-lea este extraordinar de „religios". Nu vreau să spun că francezii reintră docil în Biserică, nu este cazul, ci că ei interpretează evenimentele politice şi sociale în termenii religioşi, că opiniile lor politice sînt inseparabil consideraţii religioase. Observaţia este valabilă pentru toţi, sau aproape pentru toţi, pentru liberali şi pentru saint-simonieni, pentru Chateaubriand şi pentru Quinet, pentru Tocqueville şi pentru Michelet. Nu analizez aici decît autorii liberali: acest al treilea element de care vorbesc, această metapolitică ce determină politica este în fond creştinismul pe punctul de a se „realiza".

Şi, de fapt, dacă oamenii simt că trăiesc într-un al treilea element, care nu este deci nici natura socială, nici arta politică, cum l-ar putea ei concepe ca real, dacă nu făcînd apel la singurul al treilea element imaginabil, care este fundamental altul decît natura şi arta, şi deasupra lor: religiosul? În acelaşi timp, cum ceea ce este în cauză în acest recurs la religios nu e salvarea sufletului, ci înţelegerea societăţii, aceşti autori îndreaptă imediat religia spre secol, şi fac din creştinism o „religie seculară": pentru Chateaubriand, ca pentru Tocqueville, noua egalitate în drepturi civile şi politice este ultima cucerire a Evangheliei, înfăptuirea sa atît de îndelung şi de misterios amînată.

Acum, cînd, formaţi de o lungă obişnuinţă, ne mişcăm în acest al treilea element al „societăţii" sau al „istoriei" ca peştele în apă, cînd considerăm chiar noţiunea de „cultură" drept o „evidenţă incontestabilă", riscăm totodată, atcii ca şi creştinii, să fim orbi la

necesitatea internă a acestei religii din secolul al XIX-lea, care, prea religioasă pentru ceea ce are politic, prea politică pentru ceea ce are religios, manifestă extrema precaritate a celui de „al treilea om" care am devenit.

În acelaşi timp, şi este al doilea aspect al raportului între liberalism şi Revoluţie, liberalii se vor strădui, acceptînd autoritatea evenimentului revoluţionar, aderînd chiar la religia revoluţionară să distingă politica revoluţiei de religia ei, să elaboreze teoretic şi practic instituţiile politice implicate de Revoluţie, dar făcute impracticabile de religia sa: ceea ce defineşte intenţia liberală după Revoluţie este că ea doreşte să secularizeze religia seculară la care aderă; ceea ce-l caracterizează pe liberal după Revoluţie este că el e ateu sub adevăratul Dumnezeu, sub Dumnezeul în care crede. Liberalii vor fi deci şi critici, şi uneori critici foarte aspri, ai Revoluţiei. În termeni de politică practică, aceasta înseamnă că ei vor fi adepţi ai Revoluţiei împotriva „reacţionarilor", împotriva celor care pretind „să revină la Vechiul Regim", şi că ei vor fi critici ai Revoluţiei împotriva celor care o invocă pentru a o „continua" sau a o „aprofunda", şi fac astfel imposibilă stabilizarea instituţiilor liberale implicate de principiile sale.

CAPITOLUL VIII

Benjamin Constant şi liberalismul de opoziţie

La Benjamin Constant ambivalenţa liberală în faţa actului revoluţionar este fără îndoială cea mai evidentă: pe de o parte, el este fără rezerve cu Revoluţia împotriva Vechiului Regim, îi aprobă nu doar principiile, ci şi unele din măsurile sale cele mai puţin liberale — sub Directorat, el aprobă Fructidorul; pe de altă parte, este un critic extrem de pătrunzător şi sever al „spiritului", „stilului" sau „moravurilor" politicii revoluţionare, apoi imperiale.

Iată cum concepe el sensul Revoluţiei: „Indiferent de denumirile variate sub care s-a angajat şi susţinut lupta cărcia i-am fost martori şi adesea victime, ea a fost întotdeauna în realitate lupta sistemului electiv împotriva sistemului ereditar. Este problema principală a Revoluţiei franceze şi, ca să spunem aşa, problema secolului"[1]. Iar Constant este de partea sistemului clectiv, pentru că acesta este întemeiat pe egalitate, scop ultim al istoriei umane: „Perfectibilitatea speciei umane nu este altceva decît tendinţa spre egalitate... numai egalitatea este conformă adcvărului, mai exact conformă raporturilor dintre lucruri şi celor dintre oameni"[2].

Egalitatea nu mai este situată în starea naturală ipotetică imaginată de liberalii prerevoluţionari, ipoteză pe care Constant o ridiculizează frecvent, locul său este istoria, mai exact termenul de istorie concepută ca progres necesar al egalităţii. Am mai putea spune că istoria apare ca noţiune înglobantă, ca element proaspăt înţeles, în care umanitatea se mişcă, fiindcă diferitele forme politice, sociale şi religioase pot fi analizate împreună, descrise şi clasate conform gradientului unei egalităţi crescînde. În acelaşi

1 Citat de M. Gauchet în Prefaţa sa la scrierile politice ale lui Benjamin Constant: *De la liberté chez les Modernes*, Hachette/Pluriel, 1980, p. 31.
2 *Ibid.* p. 591.

timp, chiar dacă le dispreţuieşte, Constant se plasează în filiaţia lucrărilor teoreticienilor stării naturale: dacă el consideră că „numai egalitatea este conformă adevărului", nu e oare pentru că ei au demonstrat că legitmitatea politică nu putea fi concepută şi produsă decît pornind de la ipoteza indivizilor egali? De ce să se considere atunci că regimul electiv sau reprezentativ este bazat pe autoritatea istoriei, loc al perfectibilităţii umane, mai curînd decît pe cea a naturii?

Am sugerat mai sus cîteva din motivele pentru care autorii liberali, şi în general autorii postrevoluţionari, acceptaseră sau proclamaseră această substituire de autoritate. Se adaugă aici, în cazul lui Constant, o raţiune politică foarte specifică. Ipoteza stării naturale conduce în mod necesar, cum am constatat din plin, la întemeierea corpului politic pe ideea unei suveranităţi absolute sau supreme. Or, Revoluţia vine să demonstreze în ochii lui Constant că nu există idee mai periculoasă pentru libertăţile politice şi chiar pentru simpla decenţă socială. În schimb, dacă ceea ce trebuie reprezentat nu mai este dreptul absolut al unui individ la conservarea lui, ci un ansamblu complex de interese, proprietăţi, relaţii, deja constituite şi totodată neîncetat schimbătoare, dacă ceea ce trebuie reprezentat este ceea ce aduce mişcarea spontană a istoriei în societate, atunci reprezentantul nu mai poate pretinde suveranitatea absolută: el trebuie să se pună în slujba mişcării sociale. „Istoricismul" lui Constant are aici drept scop, sau cel puţin drept rezultat, să limiteze decisiv cîmpul legitim al acţiunii politice; dacă istoria este autoritate, dacă locul „natural" al acţiunii istorici este societatea civilă, instanţa politică se găseşte într-o poziţie esenţialmente subordonată.

Dar, se va spune, autoritatea istoriei nu poate oare servi, dimpotrivă, la justificarea despotismului? Ce să răspunzi unui guvern care declară: „Stadiul istoric atins de societatea noastră pretinde ca..."? Ce să-i răspunzi lui Danton cînd decretează: „Aceşti preoţi, aceşti nobili nu sînt deloc vinovaţi, dar trebuie să moară, pentru că sînt nelalocul lor, împiedică mersul lucrurilor şi stingheresc viitorul"?[3] Constant regăseşte atunci criteriul natural: există lucruri pe care puterea nu are în nici un caz dreptul să le

3 Citat de Chateaubriand în *Mémoires d'outre-tombe*, cartea IX, cap. IV.

facă. Astfel, liberalismul lui Constant, şi în general liberalismul postrevoluţionar, se deplasează între două autorităţi inegale: mai întîi cea a istoriei, apoi cea a naturii. Dar, întotdeauna, una sau alta dintre autorităţi este invocată în acelaşi scop, ca să limiteze competenţa puterii politice. Este adevărat că incertitudinea sau instabilitatea criteriului judecăţii introduce incertitudine şi instabilitate în însăşi analiza ordinii politice a Revoluţiei şi Imperiului. Să examinăm acum această analiză în sine.

Cum am arătat, problema delicată priveşte ideea suveranităţii, în special *suveranitatea poporului* aşa cum a pretins Revoluţia s-o aplice, invocîndu-l adesea pe Rousseau. Constant admite integral principiul suveranităţii poporului, şi pentru a-l formula, el reia chiar parţial limbajul lui Rousseau:

> „Constituţia noastră actuală recunoaşte formal principiul suveranităţii poporului, adică supremaţia voinţei generale asupra oricărei voinţe particulare. Acest principiu, într-adevăr, nu poate fi contestat. S-a încercat în zilele noastre ocultarea sa, iar relele provocate, crimele comise, sub pretextul executării voinţei generale, conferă o forţă aparentă raţionamentelor celor care ar dori să atribuie o altă sursă autorităţii guvernelor. Totuşi, toate aceste raţionamente nu se pot menţine împotriva simplei definiri a cuvintelor pe care le folosim. Legea trebuie să exprime sau voinţa tuturor sau pe cea a cîtorva. Or, care ar fi originea privilegiului exclusiv pe care l-aţi concede acestui mic număr? Dacă este forţa, forţa aparţine celui care o acaparează; ea nu constituie un drept, şi dacă o recunoaşteţi ca legitimă, ea devine astfel, oricîte mîini ar lua-o în stăpînire, şi fiecare va vrea să o cucerească la rîndul său. Dacă imaginaţi puterea numărului mic sancţionată de asentimentul tuturor, această putere devine atunci voinţa generală."[4]

Cum se poate vedea, însuşi textul care afirmă caracterul incontestabil al principiului recunoaşte pericolele aplicării sale. Constant continuă:

---

4 *Principes de politique*, cap. întîi, p. 269, în M. Gauchet, *op. cit.*

„...simultan cu recunoaşterea drepturilor acestei voinţe [generale], adică suveranitatea poporului, este necesar, este urgent să i se înţeleagă corect natura şi să i se determine corect întinderea. Fără o definire exactă şi precisă, triumful teoriei ar putea deveni o calamitate în practică. Recunoaşterea abstractă a suveranităţii poporului nu sporeşte întru nimic suma libertăţilor indivizilor; şi dacă atribuim acestei suveranităţi o latitudine pe care nu trebuie să o aibă, libertatea poate fi pierdută în ciuda acestui principiu, sau chiar prin acest principiu... Atunci cînd se stabileşte că suveranitatea poporului este nelimitată, se creează şi se aruncă la întîmplare în societatea umană un grad de putere prea mare prin ea însăşi, şi care reprezintă un rău, în orice mîini ar fi plasată. Încredinţaţi-o unuia singur, mai multora, tuturor, o să vedeţi că e tot un rău... Există mase prea grele pentru mîna oamenilor."[5]

Principiul suveranităţii poporului are un adevăr mai curînd negativ decît pozitiv, mai curînd critic decît creator. El înseamnă, în esenţă, că nici un individ sau grup de indivizi nu are dreptul să supună majoritatea cetăţenilor voinţei sale particulare, sau că orice putere legitimă este în mod necesar delegată de majoritatea cetăţenilor. Dar asta nu înseamnă că puterea astfel delegată poate face tot ce doreşte:

„Există, dimpotrivă, o parte a existenţei umane care, din necesitate, rămîne individuală şi independentă şi care este de drept în afara oricărei competenţe sociale. Suveranitatea nu există decît într-o manieră limitată şi relativă. În punctul în care încep independenţa şi existenţa individuale, se opreşte jurisdicţia acestei suveranităţi. Dacă societatea trece această linie ea devine la fel de vinovată ca şi despotul care nu are ca îndreptăţire decît sabia exterminatoare; societatea nu-şi poate depăşi competenţa fără a fi uzurpatoare, majoritatea — fără a fi rebelă... de-ar fi naţiunea întreagă, mai puţin cetăţeanul pe care-l oprimă, şi tot n-ar fi prin aceasta mai legitimă."[6]

---

5 *Ibid.*, p. 270.
6 *Ibid.*, p. 271.

Ideea periculos de falsă a competenţei nelimitate a suveranităţii poporului se sprijină de obicei pe autoritatea lui Rousseau, al cărui *Contract social*, „atît de adesea invocat în favoarea libertăţii, [este] cel mai teribil auxiliar al tuturor genurilor de despotism". Totuşi, Rousseau însuşi „a fost înspăimîntat în faţa imensităţii puterii sociale pe care tocmai o crease"; nu a ştiut în ce mîini să o încredinţeze. „El a declarat că suveranitatea nu putea fi nici înstrăinată, nici delegată, nici reprezentată. Aceasta însemna a declara, în alţi termeni, că ea nu putea fi exercitată; însemna a distruge de fapt principiul pe care tocmai îl proclamase".[7] În ochii lui Constant, Rousseau însuşi a mărturisit în oarecare măsură că principiul său era în esenţă inaplicabil, deci fals.

Ca descriere critică a funcţionării efective a ideii de suveranitate a poporului, analiza lui Constant era imparabilă. Ea prezintă totuşi o dificultate de principiu. Constant afirmă că Rousseau a „distrus" principiul pe care tocmai îl proclamase. Dar ce altceva face el însuşi susţinînd caracterul „incontestabil" al suveranităţii poporului şi subliniind simultan că o parte a existenţei umane este prin natură în afara competenţei acestei suveranităţi? A spune că suveranitatea poporului este în acelaşi timp incontestabilă şi esenţialmente limitată nu înseamnă a te contrazice ca Rousseau, şi încă din aceleaşi motive, dacă nu în acelaşi fel?

Suveranitatea poporului, aşa cum o înţelege Constant, nu poate fi doar negativă. Interpretarea negativă sau critică a suveranităţii, redusă la ea însăşi, ar însemna doar anarhie, în sensul strict al termenului: nici un individ sau grup de indivizi nu are dreptul să-i supună pe ceilalţi voinţei sale particulare. Dar conceptul de suveranitate a poporului nu serveşte numai la criticarea anumitor guverne şi la demonstrarea ilegitimităţii lor, el pune bazele unor noi guverne, are un sens pozitiv. Dacă deci o parte a existenţei umane se sustrage de drept jurisdicţiei suveranităţii poporului, ea se sustrage ordinii politice înseşi. Cum aceasta este întemeiată pe consimţămînt, trebuie spus atunci că această parte a existenţei se sustrage ordinii consimţămîntului, şi că ţine deci de regimul forţei. Rousseau i-ar fi răspuns fără îndoială lui Constant că, pentru a menţine libertatea, el lasă să subziste starea naturală,

7 *Ibid.*, pp. 272–273.

adică imperiul forţei, că, deoarece a dispreţuit reflecţia asupra stării naturale, este incapabil să o depăşească.

De fapt, această obiecţie se va dezvolta în secolul al XIX-lea împotriva liberalismului: acesta admite ca lucruri *naturale*, care se sustrag de drept jurisdicţiei sociale sau suveranităţii poporului, un ansamblu de relaţii sociale şi economice care, pentru că nu au fost instituite prin voinţa sau cu consimţămîntul poporului, sînt prin urmare întemeiate pe forţă. Şi programul socialist, într-una din versiunile sale, va putea fi formulat astfel: este vorba de a extinde suveranitatea poporului la un domeniu — domeniul social şi economic, cel al „spiritului de întreprindere" — de unde îl excludea liberalismul.

Poziţia lui Constant, pe planul principiilor, este deci destul de fragilă, oricare ar fi pertinenţa descrierii sale critice. Fără îndoială, din acest motiv, în ciuda textului extrem de limpede pe care tocmai l-am citat mai sus, el nu atribuie ororile Revoluţiei în primul rînd logicii interne a *ideii* de suveranitate a poporului; le impută mai degrabă unei *imagini*, cea a cetăţii antice, care pusese stăpînire pe sufletul revoluţionarilor. Dacă aceştia, cel mai adesea în ciuda bunelor lor intenţii, au devenit despoţi, nu este doar sau mai ales pentru că au urmat orbeşte logica ideii de suveranitate a poporului, cît pentru că au fost animaţi de o imagine, cea a Spartei, concepînd libertatea la modul antic, dorind să realizeze în Franţa modernă libertatea anticilor.

Se va spune că această deplasare a obiectului criticii nu face decît să reflecte dubla fidelitate a revoluţionarilor — pentru care suveranitatea poporului şi libertatea anticilor sînt acelaşi lucru —, dublă fidelitate care trimite ea însăşi la echivocul rousseauist[8]. În realitate, după cum accentul principal este pus pe critica ideii de suveranitate a poporului sau pe imaginea cetăţii antice, gîndirea este dirijată în două direcţii foarte divergente. În primul caz, este pusă în cauză o idee pe care liberalismul este obligat să o mărturisească într-un fel sau altul, se riscă punerea în cauză a liberalismului însuşi, poziţia „reacţionară", deoarece se recunoaşte că unele din relele cele mai mari ale politicii moderne îşi au sursa în

8 Vezi *supra*, cap. VI.

înseşi principiile acestei politici. Dacă, dimpotrivă, este incriminată imaginea cetăţii antice, aceste rele sînt percepute ca străine fundamentelor acestei politici, fiind definite ca *anacronisme*. Iar extraordinara capacitate critică a lui Constant în privinţa Revoluţiei şi Imperiului ţine de faptul că el va şti să urmărească simultan aceste două linii de critică sau, dacă preferăm, că nu va reuşi să aleagă între ele, accentuînd-o totodată decisiv pe a doua, fără de care ar fi încetat să mai fie liberal[9].

Cum stabileşte Constant contrastul între „libertatea anticilor" şi „libertatea modernilor"? Iată cum o caracterizează pe prima:

> „În republicile din antichitate, dimensiunea redusă a teritoriului făcea ca fiecare cetăţean să aibă politic o mare importanţă personală. Exercitarea drepturilor de cetate constituia ocupaţia, şi ca să spunem aşa, divertismentul tuturor. Întregul popor concura la alcătuirea legilor, formula judecăţi, hotăra asupra războiului şi păcii. Participarea individului la suveranitatea naţională nu era, ca în prezent, o supoziţie abstractă; voinţa fiecăruia avea o influenţă reală; exercitarea acestei voinţe era o plăcere vie şi repetată; rezulta că anticii erau dispuşi, pentru a-şi conserva importanţa politică şi participarea la administrarea statului, să renunţe la independenţa lor privată. Această renunţare era necesară: căci, pentru ca un popor să beneficieze de cea mai mare întindere a drepturilor politice, adică pentru ca fiecare cetăţean să aibă partea sa de suveranitate, este nevoie de instituţii care să menţină egalitatea, care să împiedice creşterea averilor, să proscrie privilegiile, să se opună influenţei bogăţiilor, talentelor, virtuţilor înseşi. Or, toate aceste instituţii limitează libertatea şi compromit siguranţa individuală." [10]

---

9 Dificultatea în faţa căreia s-a aflat Constant prezintă un mare interes pentru noi, deoarece „totalitarismul" indică problema pe care faza teroristă a Revoluţiei i-o punea: este vorba de consecinţa principiilor moderne împinse la limită sau, dimpotrivă, de întoarcerea, sub o formă şi în circumstanţe moderne, a dominaţiei „arhaice" în trăsăturile ei cele mai extreme?

10 *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, partea a doua, cap. VI, *op. cit.*, pp. 182–183.

Şi iată caracterizarea celei de-a doua:

„Avantajul pe care-l procură poporului libertatea la moderni este de a fi reprezentat şi de a contribui la această reprezentare prin alegerea sa. Este un avantaj, fără îndoială, deoarece este o garanţie; dar plăcerea imediată este mai puţin vie: ea nu se compune din nici una din satisfacţiile puterii; este o plăcere de reflecţie; cea a anticilor era o plăcere de acţiune. Este clar că prima este mai puţin atrăgătoare; nu se pot pretinde oamenilor atît de multe sacrificii pentru a o obţine şi păstra.

În acelaşi timp, aceste sacrificii ar fi mult mai puţin dificile; progresele civilizaţiei, tendinţa comercială a epocii, comunicarea dintre popoare au multiplicat şi variat la infinit mijloacele de fericire particulară. Oamenii nu au nevoie, pentru a fi fericiţi, decît să aibă o independenţă perfectă în tot ceea ce priveşte ocupaţiile, iniţiativele, sfera de activitate, închipuirile lor.

Anticii găseau mai multe bucurii în existenţa lor publică, şi mai puţine în existenţa privată: în consecinţă, atunci cînd sacrificau libertatea individuală libertăţii politice, ei sacrificau mai puţin pentru a obţine mai mult. Aproape toate bucuriile modernilor se află în existenţa lor privată... Imitîndu-i pe antici, modernii ar sacrifica deci mai mult pentru a obţine mai puţin."[11]

Observăm că Benjamin Constant nu afirmă aici superioritatea de principiu a „modernilor" asupra „anticilor"; pur şi simplu, condiţiile sociale şi politice ale fericirii umane erau radical diferite în cetatea antică de ceea ce sînt ele în statele moderne. Tocmai evitarea oricărei „judecăţi de valoare" între cele două versiuni ale fericirii umane conduce în mod necesar la condamnarea oricărei tentative de a impune unei stări sociale şi morale date instituţii sau acţiuni politice modelate după o stare socială şi morală radical diferită. Constant nu afirmă aici, cum o sugerase limpede

11 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 184.

Montesquieu, că libertatea modernă este, mai mult decît cea antică, prietenă a naturii omului sau că libertatea antică este „inumană", ea brutalizează această natură, el afirmă doar că aplicarea politicii antice la starea socială modernă îi face pe oameni să sufere îngrozitor, deoarece îi face să trăiască în contradicţie: nu se poate, fără a-i supune pe indivizi la o suferinţă de o intensitate şi de o calitate inedite, să se pună în „acţiune" un dispozitiv politic bazat pe „reflecţie".

Ideea constantiană a anacronismului este în aceeaşi măsură deosebit de slabă şi deosebit de puternică. Deosebit de slabă pentru că dacă singurul defect al politicii antice este de a fi astăzi un anacronism, nimic nu demonstrează că acest efect trebuie să dureze mereu, nimic nu dovedeşte că ea nu va redeveni cîndva o politică raţională; ceea ce contrazice astăzi starea noastră socială i se va potrivi poate mîine, după schimbarea, fie spontan, fie datorită eforturilor noastre, a stării sociale. Dar ceea ce face ideea anacronismului deosebit de puternică nu e atît sugestia ireversibilităţii istoriei, cît analiza psihologică pe care se sprijină. Grandoarea specifică vieţii antice se bazează pe condiţii morale care, o dată pierdute, nu pot reveni, pe o anumită *inocenţă* care, prin definiţie, nu poate fi regăsită o dată ce a fost pierdută:

> „...anticii erau în plină tinereţe a vieţii morale; noi sîntem la maturitate, poate chiar la bătrîneţe; purtăm veşnic după noi nu ştiu ce gînd ascuns care se naşte din experienţă şi care spulberă entuziasmul. Prima condiţie pentru entuziasm este să nu te observi pe tine însuţi cu fineţe. Or, noi ne temem atît de mult să nu fim, şi mai ales să nu părem înşelaţi, încît ne observăm neîncetat în impresiile cele mai violente. Anticii aveau despre toate lucrurile o convingere solidă; noi nu avem aproape despre nimic decît o convingere slabă şi instabilă, asupra insuficienţei căreia încercăm în zadar să ne amăgim. Cuvîntul iluzie nu poate fi găsit în nici o limbă veche, deoarece cuvîntul nu se creează decît atunci cînd lucrul nu mai există."[12]

12 *Ibid.*, *op. cit.*, p. 185.

O dată ce omul a adoptat în privinţa sa şi a vieţii punctul de vedere al observaţiei sau al reflecţiei, abandonîndu-l pe cel al acţiunii, el nu mai poate regăsi candoarea anticilor. Se poate mîndri, înflăcăra, convinge chiar că el crede în patrie, virtute, în clipa imediat următoare se va considera credincios, se va simţi ridicol şi va fi cuprins din nou de îndoială. Partea cea mai originală şi cea mai preţioasă a analizei constantiene a Revoluţiei şi Imperiului constă în dezvăluirea nesinceritătii inevitabile a pasiunilor moderne. Această nesinceritate explică în acelaşi timp caracterul extrem de crud al despotismului Convenţiei şi neputinţa sa ultimă: „Personajul cel mai virtuos şi inofensiv, din cel mai obscur cătun, rezista cu succes întregii autorităţi naţionale ridicate împotriva sa".[13]

Nu cunosc caracterizare mai fulgurantă a acestei nesinceritătţi ca remarca următoare, privind stilul oratoric al lui Saint-Just: „Nimic nu e mai curios de observat ca discursurile demagogilor francezi. Cel mai spiritual dintre ei, Saint-Just, îşi construia toate discursurile din propoziţii scurte, apte să trezească oameni plictisiţi. Şi în vreme ce părea să considere naţiunea capabilă de cele mai dureroase sacrificii, el o recunoştea, prin propriul stil, ca incapabilă pînă şi de atenţie". [14]

Cu Constant, critica rousseauistă a omului sau sufletului modern vine în sprijinul liberalismului. Dacă omul modern este în mod esenţial divizat între independenţa şi dependenţa sa, între el şi el însuşi prin privirea celuilalt şi prin propria sa introspecţie, dacă el trăieşte deci în elementul reprezentării, atunci lumea acţiunii politice pure, prin care fiecare se proiecta aşa cum era, cu naivitate şi generozitate, în piaţa publică, îi este de acum înainte inaccesibilă. Structura socială şi politică trebuie să facă dreptate acestei divizări interne, acestei necesităţi — în acelaşi timp plăcere dureroasă şi infirmitate salutară — a „reflecţiei". Divizarea între societate şi instanţa publică ce o „reprezintă", care este poate prima sursă a acestei divizări interne, devine de acum înainte expresia ei necesară: legea nu poate fi „repertoriul voinţelor noas-

13 *Ibid.*, cap. VII, *op. cit.*, p. 190.

14 Vezi *„Principes de politique" de Benjamin Constant*, ed. Ed. Hoffmann, vol. II, p. 432, Droz, 1980.

tre", deoarece nu ştim niciodată exact ce dorim cu adevărat. Ea nu poate, şi deci nu trebuie decît să reflecte cît mai adecvat posibil ceea ce acţiunile, gusturile, alegerile noastre, diverse şi chiar contradictorii, au făcut deja să existe în societate. Reprezentarea, departe de a întemeia construcţia dogmatică a unei suveranităţi absolute, va fi atunci expresia îndoielii noastre, scepticismului nostru. Guvernul reprezentativ este scepticismul devenit instituţie. O problemă pe care Constant nu o ia în consideraţie şi pe care Tocqueville, singurul dintre liberali, o va înfrunta, este dacă scepticismul nu riscă, devenind instituţie, să conţină un dogmatism de un tip inedit.

Deoarece este întemeiată pe scepticism, guvernarea reprezentativă va face deplină dreptate libertăţii modernilor, celei aparţinînd indivizilor care vor să fie lăsaţi într-o „perfectă independenţă în tot ceea ce priveşte ocupaţiile, iniţiativele, sfera de activitate, închipuirile lor"; şi pentru ca acest scepticism să poată deveni instituţie, el trebuie apărat public, deci politic, împotriva elementelor statului sau societăţii, împotriva facţiunilor care ar încerca să-şi impună propria opinie majorităţii cetăţenilor. Guvernarea reprezentativă pretinde deci ca indivizii să îmbrace, de asemenea, cel puţin din cînd în cînd, tunica cetăţeanului sau a libertăţii antice; dar această acţiune politică are sau trebuie să aibă drept suport principal şi legitimitate ultimă, opinia publică, adică rumoarea pe care o fac împreună opiniile private, sau individuale.

Prin urmare, poziţia politică fundamentală a lui Constant este *opoziţia*, atitudinea sa intelectuală — *critica*, iar arma sa — *ironia*.

Rolul la care conduce liberalismul lui Constant, luînd în calcul toate contradicţiile sau tensiunile, este acela de orator parlamentar situat în opoziţie. În Camera deputaţilor, acest loc unde trebuie să se adune toate valorile risipite în societate, el va denunţa tentativele reacţionare sau revoluţionare — chiar revoluţionare, ele sînt reacţionare, fiind bazate pe un „anacronism" — pentru a impune o ordine voită, deci artificială, deci tiranică, unei societăţi care poartă în ea însăşi principiul propriei sale mişcări. El va arăta că această ordine voită ar fi cu atît mai opresivă cu cît cei care o propun nu o vor cu adevărat, nu pot să o vrea cu adevărat, deoarece, oameni moderni fără voia lor, au pierdut inocenţa şi sinceritatea, singurele care ar da un sens încercării de a restaura

catolicismul medieval sau cetatea antică. Ironia sa va dezvălui contradicţia internă a acestor reacţionari, ale căror opinii „sînt impregnate de opiniile pe care cred că le combat", care, „declarîndu-se campionii secolelor anterioare... sînt, fără voia lor, oamenii secolului nostru", care „nu au, în consecinţă, nici convingerea care dă forţă, nici speranţa care asigură succesul".[15]

Revenit la sine, totuşi, elocventul orator îşi va îndrepta ironia împotriva lui însuşi, va observa că, dacă adversarii săi reacţionari sau revoluţionari sînt nesinceri şi divizaţi în politica lor, el unul este nesincer în iubirile sale, nesigur şi divizat în religia sa intimă. Acest du-te-vino condus de ironie între viaţa publică, în care se rostesc răsunătoare discursuri în favoarea libertăţii, şi viaţa privată, în care se scriu romane autobiografice saturate de amărăciune, rezumă „romantismul" lui Benjamin Constant.

Constant oferă prima expresie a mişcării spirituale care, de la Chateaubriand la Hugo, a determinat liberalismul postrevoluţionar să caute soluţia neliniştilor sale în invenţia literară. Pentru Hugo, care ştia să fie laconic, romantismul este pur şi simplu „liberalismul în literatură". S-ar mai putea spune că este, politic, mişcarea care pune critica rousseauistă în slujba politicii liberale, în vreme ce, pe plan literar, el pune ironia liberală în serviciul autobiografiei rousseauiste.

15 Vezi M. Gauchet, *op. cit.*, p. 605.

CAPITOLUL IX

François Guizot: liberalismul de guvernămînt

Puritatea însăşi a liberalismului lui Constant ne obligă să ne punem o întrebare tulburătoare: liberalismul, pentru a rămîne fidel inspiraţiei sale originare, este oare condamnat să-şi tot adopte mereu atitudinea iniţială, cea de *opoziţie*, să invoce individul, natural sau istoric, împotriva tuturor puterilor, chiar împotriva instituţiilor sau concepţiilor politice întemeiate la origini pe acest individ, adică pe liberalism?

Hobbes a „inventat" individul pentru a rezolva problema teologico-politică, pentru a evita dezastrele produse de conflictul între cele două puteri. Făcînd din acest individ de două ori „polemic"[1] baza unei instituţii pozitive, a întemeiat pe el absolutismul. Pentru a evita acest absolutism, Locke şi, în felul său, Rousseau, au împins mai departe demersul hobbesian, inventînd un alt individ, de astă dată esenţialmente paşnic şi chiar solitar, care a devenit baza unei noi suveranităţi — reprezentată în cazul lui Locke, nereprezentabilă în cel al lui Rousseau —, considerată capabilă să protejeze proprietatea şi libertatea fără despotism. Or, cum experienţa revoluţionară franceză demonstrase că o asemenea suveranitate nelimitată este un mare pericol pentru libertăţi, Constant se ridică acum împotriva ei şi invocă o sferă individuală radical exterioară şi deci, în principiu, invulnerabilă în faţa acestei suveranităţi. El îşi întemeiază afirmaţia nu atît pe o nouă interpretare a naturii umane sau a stării naturale — toate posibilităţile au fost deja realizate —, cît pe o interpretare a istoriei; dar, sprijinit pe istorie sau natură, acest individ rămîne în rolul său „polemic" sau „de opoziţie". Constant păstrează primul moment al li-

---

1 Individul hobbesian presupune negarea înţelegerii greceşti a naturii, ca şi a înţelegerii creştine a graţiei divine. Vezi *supra*, cap. III *in princ.*

beralismului, cel în care individul „natural" apare împotriva ordinii sociale aşa cum este, şi respinge al doilea moment, în care acest individ „natural" este „depăşit" şi, într-un sens, negat pentru ca să fie stabilită suveranitatea poporului, parte constitutivă a ordinii politice aşa cum trebuie să fie. Mai mult, el repetă, pentru a apăra libertatea, primul moment, momentul negativ al liberalismului originar, întorcîndu-l împotriva celui de-al doilea moment al său, momentul pozitiv sau constructiv. Apare atunci, natural, bănuiala că liberalismul este, în esenţă, o doctrină politică negativă sau critică, nu pozitivă sau creatoare. Acesta va fi de altfel leitmotivul criticilor „de dreapta" ai liberalismului în secolul al XIX-lea, şi chiar în secolul al XX-lea. Prin 1930, Carl Schmitt va scrie: „Nu exista politică liberală *sui generis*, nu există decît o *critică* liberală a politicii"[2].

Această critică ar fi imparabilă dacă nu ar putea fi întoarsă. Şi Constant, cum am văzut, o şi întoarce, arătînd că duşmanii liberalismului sînt de fapt doar critici sau polemici, că referinţele lor aparent pozitive sînt anacronisme, că nu au adevărate principii pozitive pe care să le opună serios şi sincer individualismului liberal. Putem adăuga că şi criticii „de stînga" ai liberalismului, în special marxiştii, se vor considera ei înşişi explicit drept „critici": ei nu vor opune noi principii liberalismului, vor întoarce împotriva acestuia propriile sale principii, arătînd că liberalismul, sub forma „capitalismului", „se contrazice" şi cere deci în mod necesar o nouă stare de societate, fără contradicţii, nouă stare despre care nu se poate spune nimic decît că omul va fi reconciliat în cadrul ei cu natura şi cu el însuşi.

Mişcarea spiritului politic din secolul al XIX-lea se caracterizează astfel printr-un ciudat cerc critic: fiecare din cele trei atitudini politice fundamentale — liberală, reacţionară, revoluţionară — se defineşte mai întîi polemic, ocupată cum este să arate că fiecare din celelalte două, şi mai cu seamă desigur cea de care este cea mai apropiată sau cea mai puţin îndepărtată, este fie „pur critică", fie „autocritică", altfel spus contradictorie. Iar în acest cadru general polemic există un efort, interior fiecărei poziţii, de a o întemeia pozitiv, şi nu doar critic: în interiorul poziţiei antilibera-

2 Carl Schmitt, *La Notion de politique*, Calmann-Lévy, 1972, p. 117.

le şi antirevoluţionare, întîlnim tocmai „pozitivismul" lui Auguste Comte, care se distinge de „şcoala retrogradă" şi i se opune; în interiorul şcolii socialiste sau revoluţionare, autori ca Proudhon sau, mai tîrziu, Péguy caută un substitut pentru definiţia anticapitalistă a socialismului; iar, în cadrul liberalismului, Guizot este desigur autorul care s-a străduit, în modul cel mai limpede şi mai amplu, să elibereze liberalismul de obiceiurile opoziţionale care îl puneau în mişcare şi, ca să spunem aşa, îl fascinau.

Liberalismul depăşise faza de opozant; Guizot vrea să-l facă *să guverneze*. El formulează substanţa liberalismului său de guvernămînt la începutul anilor 1820, cînd reacţia care a urmat asasinării ducelui de Berry l-a aruncat, paradoxal, în opoziţie. Statul este acum guvernat, sau cel puţin guvernarea este în mare parte influenţată de facţiunile „ultra", care vor mai mult sau mai puţin confuz să restabilească Vechiul Regim. În ochii lui Guizot, ei nu înţeleg nimic din noua Franţă, şi sînt mai curînd iritanţi, chiar foarte iritanţi, decît cu adevărat periculoşi: încercînd să-şi întărească puterea asupra unei societăţi care nu-i doreşte, ei nu ştiu cum să-şi atingă ţelurile, căci nu ştiu care sînt „mijloacele de guvernare" într-un regim reprezentativ, adică bazat pe distincţia dintre societate şi stat.

Întîlnim o frapantă analiză a schimbării intervenite în epoca modernă în raporturile dintre putere şi societate în opusculul intitulat *De la peine de mort en matière politique* (1822).

Primii ani ai Restauraţiei au fost marcaţi de nenumăratele conspiraţii, adevărate sau false, împotriva cărora guvernul era tentat să reacţioneze, şi reacţiona efectiv uneori prin pedeapsa cu moartea. Guizot se străduie să-i demonstreze că aceste măsuri violente sînt în esenţă inadecvate, pentru că ele nu mai pot să obţină rezultatul al cărui mijloc sînt menite a fi. Într-adevăr, puterile sociale nu mai sînt de acum înainte atributul unor indivizi sau familii pe care ar fi suficient ca puterea politică să le sancţioneze pentru a se pune la adăpost de ameninţarea de care se teme:

> „Unde sînt acum acei şefi eminenţi, recunoscuţi, pe care ajunge să-i distrugi ca să distrugi un partid? Sub ce nume proprii vin astfel să se concentreze influenţa şi pericolul? Puţini oameni au un nume, şi chiar şi aceia nu sînt mare lucru. Pute-

rea a părăsit indivizii, familiile; a abandonat căminele în care locuia odinioară; s-a răspîndit în întreaga societate; circulă rapid, abia vizibilă în fiecare loc, dar pretutindeni prezentă. Ea se raliază unor interese, idei, sentimente publice de care nimeni nu dispune, pe care nici nu le reprezintă nimeni suficient, pentru ca soarta lor să depindă un moment de a sa. Dacă aceste forţe sînt ostile puterii, să caute, să vadă: în ce mîini le va găsi? Unde va trebui lovit? Există reformaţi, membri în ligi; nu mai există un Coligny sau un Mayenne. Moartea unui duşman nu mai este astăzi decît cea a unui om; ea nu tulbură şi nici nu slăbeşte partidul pe care-l slujea; dacă puterea este liniştită din acest motiv, se înşeală; pericolul rămîne acelaşi, căci nu era provocat de acest om."[3]

În aceste condiţii, pedeapsa cu moartea a devenit un „anacronism periculos". Totuşi, şi acesta este al doilea moment al raţionamentului lui Guizot, neputinţa pedepsei capitale politice nu înseamnă deloc că puterea politică suferă în epoca modernă o slăbire intrinsecă, dimpotrivă. Dacă lucrurile par astfel e pentru că actele sale sînt scrutate cu mult mai mult interes şi nelinişte decît altă dată; dar această nelinişte a societăţii îşi află originea şi raţiunea într-o creştere a sferei puterii:

„Acest burghez, ale cărui preocupări depăşeau doar puţin sfera corporaţiei sale, ale cărui gînduri rareori treceau dincolo de zidurile oraşului său, se ştie acum angajat şi implicat în cele mai înalte afaceri, în deliberările cele mai îndepărtate. Cuvintele *raţiune de stat*, *necesitate politică*, ce îl frapau adesea ca nişte cuvinte obscure a căror autoritate o accepta fără să încerce măcar să-i înţeleagă sensul, trezesc în el idei care-l neliniştesc, sentimente care-l tulbură. Are dreptate să se preocupe de asta mai mult decît odinioară; căci această guvernare, care avea şi atunci sfera sa aparte, mai înaltă, mai mare, dar totuşi specială şi restrînsă, această guvernare a devenit ea însăşi mult mai generală, mai directă, mai universal legată de interesele şi viaţa tuturor cetăţenilor. Are nevoie de bani? Le

3 *De la peine de mort en matière politique*, Paris, 1822, p. 11.

cere tuturor. Face legi? Ele sînt pentru toţi. Are temeri? Toţi pot face obiectul acestora. Nu mai există mari şi mici pentru putere; ea are relaţii cu autorităţile de la sate, ca şi cu conducătorii corpurilor statului; are pretutindeni un efect de produs, poate primi din toate părţile un motiv de acţiune. Nu e de mirare că împrejurările guvernării şi sentimentele popoarelor s-au schimbat. Aceste schimbări sînt reciproce şi îşi corespund. Dacă puterea nu mai are secrete pentru societate este pentru că nici societatea nu mai are secrete pentru putere; dacă autoritatea întîlneşte pretutindeni spirite care pretind să o judece este pentru că ea are pretutindeni ceva de cerut sau de făcut; dacă i se cere cu orice ocazie să-şi justifice conduita este pentru că ea poate dispune de toate forţele şi are drept asupra tuturor cetăţenilor; dacă publicul se amestecă mai mult în treburile guvernului, guvernul acţionează şi asupra unui cu totul alt public, şi puterea a crescut ca şi libertatea."[4]

Aceasta este ideea fundamentală a lui Guizot: dezvoltarea politică modernă duce la creşterea simultană a acţiunii puterii asupra societăţii şi a influenţei societăţii asupra puterii. Regimul reprezentativ pe care încearcă să-l stabilească trebuie şi poate să se bazeze doar pe recunoaşterea şi instituţionalizarea acestui fapt. Puterea reprezentativă care-şi cunoaşte poziţia trebuie să ştie să caute *în societate* mijloacele de a o guverna. El trebuie să determine participarea la acţiunea sa a influenţelor individuale care sînt deja active; pentru aceasta nu există decît un singur mijloc: să le lase o parte din guvernare. Este tocmai ceea ce explică într-un opuscul din 1821, intitulat *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France*:

„Dacă vreţi deci să profitaţi de toate mijloacele de guvernare pe care le conţin superioritătile şi influenţele individuale, oferiţi-le, într-adevăr, o parte din guvernare. Nu faceţi din putere ce face avarul din aur: nu o acumulaţi, lăsînd-o sterilă. Arta de a guverna constă nu în a-ţi apropria în aparenţă întreaga forţă, ci în a o folosi integral pe cea existentă."[5]

4 *Ibid.*, pp. 84–86.
5 Paris, p. 271.

După cum Guizot vrea să avertizeze guvernul să nu considere societatea drept duşman ci drept partener, el vrea să arate opoziţiei liberale, care se doreşte reprezentantul societăţii împotriva puterii, să nu considere puterea ca atare drept duşman, şi nici măcar drept o necesitate oneroasă. El vrea să-şi convingă prietenii liberali de nobleţea guvernării, să le arate cum ideea liberală că puterea este slujitorul societăţii tinde să le paralizeze, fără ca ei să-şi dea măcar seama, acţiunea politică. Guizot nu are sentimentul, atingînd acest punct, că evocă un aspect secundar sau subordonat al situaţiei politice franceze. Ceea ce riscă să facă Franţa neguvernabilă sau să o condamne să fie prost guvernată este tocmai această convingere liberală a caracterului în esenţă subordonat al puterii politice:

„Puterea este cu adevărat oarbă. Suveranitatea poporului şi aversiunea aristocraţiei sînt pentru ea un subiect de permanentă temere, şi ea se alarmează cu mult mai puţin de această idee diferită, mult mai periculoasă şi mai greu de manevrat...: guvernul este un slujitor pe care nu trebuie să-l primeşti decît cu două condiţii, şi anume că va acţiona puţin, va fi unul şi că îşi va exercita la preţ redus funcţia... Mai ales prietenii noii Franţe trebuie să cunoască bine natura şi funcţiile puterii. Ei au de pus bazele unui guvern, guvernul revoluţiei. E nevoie, pentru a reuşi, de altceva decît de maşini de război şi teorii de opoziţie."[6]

Ideea caracterului esenţialmente subordonat al puterii politice subestimează dinamica specifică şi irezistibilă a raporturilor dintre stat şi societatea civilă, dinamică ce exclude faptul că nonintervenţia, principiul *laissez faire, laissez passer* ar putea constitui maxima guvernării:

„Ştiu ca oricare altul ce este supărător sau pueril în mania de a guverna totul; sînt conştient de libertatea care trebuie acordată comerţului, industriei, desfăşurării activităţilor individuale, a forţelor sociale; ştiu cît de multe lucruri strică şi tul-

6 *Ibid.*, pp. 162–163.

bură autoritatea cînd intră în contact cu ele la momentul nepotrivit... Dar, odată convenit acest lucru, problema rămîne neschimbată; căci maxima *laissez faire, laissez passer* este una din acele axiome vagi, adevărate sau false, potrivit întrebuinţării ce li se dă, şi care avertizează, dar nu îndrumă. Dl. Turgot o folosea mai mult decît oricine; şi, în scurta sa administraţie, este ministrul care a dispus cele mai multe ordonanţe, hotărîri ale consiliului; care a intrat în contact cu cel mai mare număr de interese şi a făcut cel mai frecvent uz de autoritate. Era mare nevoie, se va spune; Dl. Turgot folosea autoritatea tocmai la abolirea acestor neajunsuri, a tuturor acestor intervenţii inoportune ale autorităţii înseşi. Credeţi că asemenea necesităţi vor lipsi vreodată din calea unei puteri clarvăzătoare şi că, dacă vrea binele, nu va găsi ocazii să-şi exercite activitatea sa salutară? Infirmitatea lucrurilor umane este prea profundă pentru a putea fi epuizată astfel; şi, cu cît societatea se perfecţionează mai mult, cu atît aspiră la noi perfecţionări. Priviţi puterea publică ca destinată doar să reprime, să pedepsească răul, să nu ia niciodată iniţiativa binelui? Himerică pretenţie de a o mutila în relaţiile sale cu societatea, de a o înarma pe de o parte, paralizînd-o pe cealaltă! Greşiţi: nu va consimţi deloc, şi nici societatea însăşi nu va suporta ca ea să consimtă. Cînd guvernarea sa îi convine, cînd se simte trăind în ea, cînd devine cu adevărat interpretul şi conducătorul său... pe ea o invocă pentru binele pe care-l caută şi împotriva răului de care se teme; ea îi solicită acţiunea, în loc să o evite."[7]

Astfel, chiar dacă guvernul nu ar voi să intervină în viaţa socială, el ar fi constrîns să o facă de societatea însăşi. Guizot este fără îndoială unul din primii autori care au înţeles că ideea guvernului reprezentativ, distincţia dintre societate civilă şi stat pregăteau, în ciuda intenţiei sau postulării liberale originare, o extindere considerabilă a puterii statului asupra societăţii civile, extindere care ar izvorî mai puţin din propensiunile despotice ale puterii, cît din „cererea socială", cum spunem astăzi. Şi dacă liberalul din

7 *Ibid.*, pp. 172–174.

el, nu numai că nu se neliniştea în faţa acestei perspective, ci, dimpotrivă, o considera într-o lumină favorabilă, este pentru că, aşa cum am văzut, această acţiune a guvernului asupra societăţii, această creştere continuă a domeniului său însemnau simultan o creştere a puterii societăţii înseşi: mijloacele de acţiune ale puterii se găsesc mai întîi în societate, sînt „superioritătile" sociale; întreaga activitate nouă a puterii nu o face să iasă din rolul său reprezentativ, doarece pentru ea este întotdeauna vorba, sau trebuie să fie vorba, de a descoperi şi extrage din societate „superioritătile" şi „influenţele" care se formează acolo spontan, pentru a le face într-adevăr „publice", pentru a le pune într-un fel în întreaga lor lumină, pentru a le conferi rolul la care, ca superiorităţi, au dreptul. Creşterea influenţei puterii asupra societăţii şi a influenţei societăţii asupra puterii, această dublă mişcare nu este contradictorie, nu este decît faţa şi reversul unui fenomen unic, în acelaşi timp social şi politic: accesul la „puterea publică" a aristocraţiilor naturale sau a „capacităţilor" cărora aceasta le revine de drept.

O asemenea concepţie despre finalitatea vieţii politice sau a existenţei sociale nu este ca atare contrară intenţiei care a stat la baza Revoluţiei franceze sau a proiectului liberal: Revoluţia a dorit ca poziţia oamenilor în societate să fie determinată de „meritul" sau „talentul" lor, şi nu de „naşterea" lor. Dificultatea priveşte deci mai puţin accentul pe care îl pune Guizot pe superioritătile naturale, cît ideea puterii a cărei simplă traducere este acest accent: în ochii săi, puterea ca atare este un lucru în mod esenţial şi chiar, dacă mă pot exprima astfel, în mod emfatic natural. Aici Guizot, pentru a pune bazele *guvernării* reprezentative, pentru a institui liberalismul ca doctrină de guvernămînt, abandonează un element esenţial al doctrinei liberale a puterii politice. Aşa cum am observat încă de la examinarea gîndirii lui Hobbes, ideea reprezentării politice, distincţia dintre societate civilă şi stat presupune conceperea ordinii politice, a puterii politice ca *artificiu*. N-ar fi vorba atît că e negată inegalitatea naturală ca atare, ci este radical pusă în cauză pertinenţa sa pentru instituţia politică. Hobbes contestă amploarea sau influenţa inegalităţii naturale pentru a stabili că ordinea politică nu poate fi prelungirea sau expresia acesteia, că puterea politică îşi are sursa într-o decizie, că este arti-

ficială. Or, iată ce scrie Guizot despre acest subiect, iată interpretarea pe care o face „stării naturale":

> „Luaţi nişte oameni liberi, independenţi, străini de orice necesitate anterioară de subordonare a unora faţă de ceilalţi, uniţi doar printr-un interes, un scop comun; luaţi copiii în jocurile lor, care sînt treburile lor. Cum se naşte puterea în mijlocul acestor asociaţii voluntare şi simple? Spre cine se îndreaptă ea ca de la sine şi cu consimţămîntul tuturor? Spre cel mai curajos, mai abil, care are impresia că este cel mai capabil s-o exercite, adică să satisfacă interesul comun, să înfăptuiască planurile tuturor. Atîta vreme cît nici o cauză exterioară şi violentă nu vine să deranjeze mersul spontan al lucrurilor, cel curajos comandă, cel abil guvernează. Printre oamenii lăsaţi pe seama lor înşile şi legilor naturii lor, puterea însoţeşte şi dezvăluie superioritatea. Făcîndu-se recunoscută, ea se face ascultată.
>
> Aceasta este originea puterii; nu există o alta. Între egali, ea nu s-ar naşte niciodată. Superioritatea simţită şi acceptată este liantul primar şi legitim al societăţilor umane; este în acelaşi timp faptul şi dreptul; este adevăratul, singurul contract social."[8]

Ceea ce conferea culoarea sa proprie liberalismului opoziţional al lui Constant era oscilaţia între autoritatea naturii şi cea a istoriei, între individul firesc şi deci ireductibil titular al unei sfere de existenţă şi de activitate asupra căreia puterea politică sau socială nu poate avea nici un drept, şi individul ca individ modern, adică legat în mod necesar, în virtutea dezvoltării „comerţului", de „plăcerile" sale. Rezultanta acestei oscilaţii se află în psihologia constantiană a scepticismului, a divizării interne, inocenţei pierdute care provoacă ironia. Ceea ce dă culoarea sa proprie liberalismului guvernamental al lui Guizot este reconcilierea sau armonia pe care le afirmă sau postulează între mişcarea istoriei şi caracteristicile naturii umane. În aceeaşi măsură ca şi Constant şi majoritatea autorilor postrevoluţionari, liberali sau nu, Guizot

8 *Ibid.*, pp. 163–164.

crede în autoritatea irezistibilă a mişcării istorice europene, care-i conduce pe oameni spre un regim bazat pe egalitatea civilă şi reprezentarea politică. Am văzut, în legătură cu pedeapsa cu moartea în materie politică, că noţiunea de anacronism era şi pentru el un instrument esenţial al analizei politice. Totuşi, această noţiune de anacronism este mai puţin prezentă, joacă un rol mai puţin decisiv decît în gîndirea lui Constant. Şi aceasta pentru că la Guizot autoritatea istoriei este una cu cea a naturii: mişcarea istorică a condus popoarele europene să trăiască în regimul reprezentativ, singurul care satisface toate cerinţele morale şi politice ale naturii umane. În ultimă instanţă, autoritatea nu este pentru Guizot, ca şi pentru Constant, noi, „popoarele moderne" sau noi, „indivizii moderni", ci doar „natura lucrurilor" sau „natura omului". Liberalii de opoziţie ignoră natura denigrînd puterea politică, deoarece este în natura omului să respecte şi să dorească puterea, aceasta fiind un lucru bun în sine, doarece este expresia naturală a „superiorităţii naturale" în care coincid faptul şi dreptul. Astfel, dacă trăsătura proprie lui Constant este ironia, îndreptată împotriva sa nu mai puţin decît împotriva altora, trăsătura proprie lui Guizot este, ca să spunem aşa, contrară — orgolioasa afirmare a sinelui şi a principiilor sale. Atît de celebra „semeţie" a lui Guizot este desigur o trăsătură a caracterului său, pe care nu pretind aici că îl deduc din doctrina lui. Este adevărat că ea se naşte natural din tendinţa de a depăşi postura critică sau ironică a liberalilor, pe care Guizot o consideră neputincioasă şi, în final, distrugătoare. Ea se naşte natural din înţelegerea faptului că este necesar să se manifeste prioritatea afirmaţiei asupra negaţiei. Iată cîteva rînduri în care acest ton orgolios nu serveşte decît la relevarea aroganţei naturale a puterii:

> „Ce faceţi voi, cei care proclamaţi că puterea nu este decît un servitor plătit, cu care trebuie tratat de sus, care trebuie înjosit cît mai mult ca muncă şi salariu? Nu vedeţi că nesocotiţi cu totul demnitatea naturii sale şi a relaţiilor sale cu popoarele? Frumos omagiu i se aduce unei naţiuni cînd i se spune că ascultă de subalterni şi primeşte legi de la funcţionari! Sau poate naţiunile sînt formate din fiinţe superioare care, ca să-şi vadă în voie de preocupări mai înalte au, sub numele de

guvern, o mînă de creaturi inferioare, obligate să vegheze în locul lor la grijile materiale ale vieţii? Teorie absurdă şi ruşinoasă, care nesocoteşte totodată faptul şi dreptul, filozofia şi istoria. Fără îndoială... adevăratele superiorităţi nu sînt întotdeauna în posesia puterii şi, chiar cînd o posedă, nu îi dau o întrebuinţare legitimă. De aceea este nevoie, în instituţii şi legi, să existe garanţii, pe de o parte împotriva influenţei superiorităţilor false şi fragile, pe de alta, împotriva coruperii superiorităţilor celor mai adevărate. Dar aceste necesităţi ale condiţiei sociale nu schimbă cu nimic natura lucrurilor. Ele nu împiedică, vorbind în general, ca puterea să aparţină superiorităţii, şi prin urmare ca superioritatea să fie situaţia naturală şi legitimă a puterii. Aceasta nu există pentru ea însăşi, ci prin ea însăşi; ea se creează prin propriile forţe, şi mai porunceşte încă atunci cînd acţionează, cum se cuvine, ca să obţină liberul asentiment al oamenilor asupra cărora se exercită... Puterea constituţională nu e de condiţie mai proastă şi nici de origine mai neînsemnată decît puterea opresivă. Trecînd de la despotism la libertate, naţiunile încetează să mai aibă stăpîni, dar nu pentru a angaja servitori. Ele au atunci conducători în mîinile cărora autoritatea nu se pierde şi care, acceptînd necesitatea de a acţiona conform binelui comun, rămîn totuşi primii, capul statului."[9]

Am afirmat mai sus că după Rousseau şi Revoluţia franceză nu va mai exista filozofie politică propriu-zisă, deoarece autoritatea istoriei se va substitui autorităţii naturii şi că deci consideraţiile politice îşi vor găsi locul în interiorul „filozofiei istoriei". Am văzut că gîndirea lui Guizot, la rîndul ei, poate fi situată în această ultimă categorie; dar am înţeles totodată în ce măsură ea tinde să se emancipeze de aceasta, deoarece pentru el mişcarea istoriei nu face în fond decît să călăuzească natura umană spre împlinirea ei. În acest sens, filozofia istoriei a lui Guizot este subordonată unei filozofii politice, şi ar trebui deci încununată de ea. Ambiguitatea poziţiei sale asupra acestui aspect este relevată de faptul că Guizot a redactat chiar un text intitulat *Philosophie politique*, pe care

9 *Ibid.*, pp. 166–168.

nu l-a terminat, şi nici nu l-a publicat. Există motive derivînd din circumstanţele date care ne ajută, fără îndoială, să explicăm această ciudată reţinere, dar consider că aici acţionează mai ales o cauză profundă, care va clarifica analiza, fie şi succintă, a acestui text.

El este legat de problema suveranităţii. Asemenea lui Constant, Guizot critică ideea suveranităţii poporului, sau a suveranităţii absolute — în orice mîini ar fi încredinţată —, dar o face într-o manieră mai radicală. Constant, am văzut, admitea în principiu suveranitatea poporului, chiar dacă dorea să-i limiteze riguros exercitarea. Guizot respinge hotărît ideea unui loc social sau politic, a unui depozitar uman, oricare ar fi el, al suveranităţii. Şi aceasta într-o asemenea măsură, încît, rupînd cu întreaga tradiţie liberală ca şi cu Rousseau, el respinge ideea unei suveranităţi a individului asupra lui însuşi:

> „Nu este adevărat că omul e stăpînul absolut al lui însuşi, că voinţa sa este suveranul său legitim, că în nici un moment, sub nici un motiv, nimeni nu are vreun drept asupra lui, fără consimţămîntul lui."[10]

De asemenea:

> „Considerat izolat şi în sine, individul nu dispune deci de el însuşi arbitrar şi potrivit doar voinţei Sale. Voinţa sa nu este suveranul său legitim."[11]

Singurul suveran care poate fi conceput de oameni nu este nici voinţa, nici consimţămîntul lor, este, în mod firesc, *regula* voinţei sau consimţămîntului lor, şi anume: dreptul, raţiunea, justiţia, legea morală. Din punct de vedere politic, aceasta înseamnă că suveranitatea nu există niciodată ca atare, că ea este nu atît principiul, cît finalitatea ordinii politice, că în calitate de suveranitate a dreptului sau a raţiunii, ea trebuie să fie neîncetat *căutată* de *acţiunea* politică. Acţiunii politice îi revine să o facă să existe în

10 „Philosophie politique: de la souveraineté", editat de P. Rosanvallon in *Histoire de la civilisation en Europe*, Hachette/Pluriel, 1985, p. 366.
11 *Ibid.*, p. 367.

decizia justă, existenţă precară, aproape întotdeauna îndoielnică, întotdeauna de reînnoit, în orice caz, dar singura existenţă posibilă a suveranităţii în această lume. Şi, pentru ca ea să fie căutată, nu trebuie atribuită de drept nici unui actor politic, ceea ce ar însemna întotdeauna o uzurpare, fiind necesar ca orice actor politic să fie *constrîns* să o caute. Prin aceasta, Guizot întîlneşte sau regăseşte necesitatea instituţiilor liberale şi reprezentative, a diviziunii puterilor:

> „Această lege vrea să fie căutată; este dificil să o descoperi şi apoi să o aplici. Orice voinţă izolată, orice forţă independentă respinge însă această muncă; e nevoie să fie constrînsă şi impulsionată constant de necesitate. Suveranitatea de fapt, voinţa care, în definitiv, trebuie să comande, să fie deci rezultatul unui efort, al apropierii şi confruntării puterilor independente, egale şi capabile să-şi impună reciproc obligaţia de a căuta împreună adevărul, pentru a nu se întîlni decît în sînul său."[12]

Esenţa filozofiei politice a lui Guizot constă în faptul că el respinge categoric rolul politic creator al voinţei umane, individuale sau colective. În acest mod, el rupe cu întreaga tradiţie a filozofiei moderne. Or, distincţia dintre societate civilă şi stat presupune rolul politic creator al voinţei: pentru ca statul să poată fi instrumentul societăţii, trebuie să-şi aibă izvorul nu în natură — în acest caz, ar fi şi el natural, iar distincţia fără fundament —, ci în suveranitatea voinţei, singura în stare să confere existenţă la ceva care nu-şi are rădăcina în natură. De aceea, critica radicală adresată de Guizot divinizării moderne a voinţei umane pune radical în cauză distincţia dintre societate civilă şi stat. El o admite la rîndul său fără echivoc în textul pe care îl analizăm:

> „Societatea şi guvernarea apar împreună şi coexistă în mod necesar. Nu pot fi separate nici în gînd. Ideea, ca fapt al societăţii, implică ideea ca fapt al guvernării."[13]

12 *Ibid.*, p. 343.
13 *Ibid.*, p. 333.

Dacă deci Guizot nu şi-a publicat şi nici măcar terminat tratatul de filozofie politică, nu e doar pentru că gusturile sale şi ideea pe care şi-o făcea despre rolul său îl îndemnau să redacteze mai curînd studii istorice şi eseuri despre politica practică, ci, mai ales, pentru că filozofia sa politică, analiza pe care o făcea naturii politice a omului îl determinau să pună din nou problema distincţiei dintre societate şi stat, pe care îşi întemeia politica practică. Desigur, aşa cum am constatat pe larg, în însăşi afirmarea acestei distincţii, el menţinea emfatic coerenţa şi chiar preeminenţa puterii politice; desigur, avea tendinţa, în analiza dialecticii dintre cele două instanţe, să le unească printr-o a treia şi univocă realitate: „superioritătile naturale". Este adevărat că descrierea atît de pertinentă pe care o face specificităţii politicii moderne se baza pe o distincţie pe care concepţia sa asupra naturii lucrurilor umane tinde să o lipsească de orice fundament.

Prin urmare, ciudatul contrast între cele două mari momente ale carierei politice a lui Guizot devine mai inteligibil. Contrastul dintre opozantul anilor '20, care analizează atît de exact, atît de subtil noul raport dintre societate şi guvernare, şi guvernantul anilor '40, care pare să fi devenit orb în faţa faliei tot mai largi dintre acestea, nu face decît să traducă cronologic o divergenţă interioară a lui Guizot, prezentă de la bun început, între istoric sau observator şi filozof. Necesitatea reformei electorale, pe care o refuză atît de obstinat, nu i se pare o dezvoltare naturală a ideii reprezentative, ci mai curînd o manifestare reziduală a anarhiei voinţei lăsate moştenire de perioada revoluţionară şi întreţinută de doctrinele liberalismului opoziţional, o reafirmare arbitrară a distanţei dintre stat şi societate pe care puterea „capacităţilor" a anulat-o. Pentru Guizot, *guvernarea* reprezentativă nu trebuie să-şi propună drept temă această distincţie, să „reflecteze" asupra diviziirii din care s-a constituit; dimpotrivă, el nu este guvernarea, decît în măsura în care o depăşeşte sau, mai degrabă — căci această ultimă expresie sugerează efort, artificiu şi chiar violenţă —, în măsura în care singura călăuză a acţiunii sale, departe de a fi ce doreşte sau pare să dorească societatea, este ceea ce îi pare just şi bun ei, guvernării, care concentrează şi rezumă „capacităţile" societăţii.

Într-un cuvînt, Guizot admite şi refuză simultan că ideea reprezentativă deschide în mod necesar o *istorie*, sorteşte societatea schimbării, iar guvernarea — reformei permanente. El o admite, atunci cînd arată că sursa revoluţiilor se află în inadaptarea dintre puterea politică şi superioritățile reale ale societăţii, că sarcina guvernării reprezentative este să prezinte aceste superiorităţi aşa cum sînt, şi deci aşa cum se schimbă. El o refuză, atunci cînd presupune că discordanţa dintre ceea ce trebuie reprezentat şi ceea ce este destinat să reprezinte aparţine în esenţă trecutului, şi trebuie în mod natural să înceteze acum, cînd ideea reprezentativă a devenit regim reprezentativ, atunci cînd presupune că reprezentarea se poate sustrage arbitrarului voinţelor şi poate fi stăpînită prin raţiunea ce discerne „capacităţile": într-un asemenea regim, va mai exista, desigur, „schimbare", dar numai pentru că „lumea este un perpetuu balansoar", şi nu pentru că legitimitatea sa ar fi una cu aptitudinea de a se adapta la schimbare, de a întîmpina „noul", un „nou" care este propria sa justificare.

Guizot credea că e posibil să „termine" sau să „fixeze" Revoluţia. 1848 va marca eşecul politicii sale şi limitele doctrinei care o inspira. Cîţiva ani mai devreme, Tocqueville descoperise eroarea poziţiei sale fundamentale.

CAPITOLUL X

Tocqueville: liberalismul în faţa democraţiei

Asemeni lui Constant sau Guizot, Tocqueville nu şi-a putut alege subiectul: se poate „termina", „fixa" Revoluţia? Cum trebuie construite instituţiile politice adecvate noii societăţi? Totuşi subiectul îi apare într-o lumină total diferită. Chestiunea regimului reprezentativ, a fundamentelor, organizării, funcţionării sale îşi pierde importanţa primordială. Pentru Constant şi Guizot, problema era reprezentantul sau reprezentarea: cum să garantez, prin reprezentare, acest ansamblu de proprietăţi şi opinii care constituie societatea? Cum să descoperi şi să faci să participe la puterea politică „superioritățile naturale" pe care le conţine aceasta? Pentru Tocqueville, devine problematic *ce trebuie reprezentat*: această „societate", această „stare socială" pe care Constant şi Guizot le considerau ca un dat limpede şi distinct produs de istorie şi totodată conform cu natura îi apare lui Tocqueville ca locul unui proces misterios, absolut inedit şi de o supremă importanţă. *Egalitatea*, caracteristică a noii stări sociale, nu mai este pentru el doar „ipoteza" în virtutea căreia noul regim, abolind orice privilegiu de naştere, acordă fiecăruia drepturi egale, ci este un principiu deosebit de activ, care răstoarnă toate aspectele vieţii sociale şi politice, toate aspectele vieţii umane. Noua egalitate nu este o stare, ci un proces — „egalizarea crescîndă a condiţiilor" — al cărui sfîrşit este foarte greu de conceput.

Constant şi Guizot recunoscuseră şi ei egalizarea condiţiilor ca axă a istoriei europene, dar consideraseră că procesul ajunsese, în esenţă, la capăt. Or, din ce motiv ar trebui ca această mişcare, care îi distrusese mai întîi pe aristocraţi prin mijlocirea regilor, apoi pe cel mai mare rege al Europei prin intermediul Revoluţiei să dispară astăzi respectuos la picioarele celor bogaţi, ori ale „celor capabili" sau ale „superiorităţilor naturale"? Tocqueville, la

fel de convins ca şi Constant sau Guizot, de caracterul fundamental just al progresului egalităţii, nu îl priveşte totuşi cu fervoarea sau satisfacţia liniştită a unuia sau a celuilalt: el încearcă, în faţa sa, o „spaimă religioasă"[1]. Condiţiile sociale sînt astăzi mai egale decît au fost vreodată în orice loc sau în orice epocă; faptul merită fără îndoială reflecţie. De ce să credem că sîntem la sfîrşitul istoriei sau că istoria a reîntîlnit în fine natura? Spre ce ne îndreptăm?

Acestei temeri determinate de mişcarea generală a societăţii moderne i se adaugă vii aprehensiuni ţinînd de caracterul deosebit al istoriei politice franceze. Modul în care egalitatea a fost cucerită — printr-o revoluţie devastatoare, urmată de constante loviturі de stat — i-a făcut pe francezi periculos de inapţi să întemeieze şi să facă să funcţioneze instituţii liberale: oscilînd întotdeauna între revolta violentă şi supunerea ruşinoasă, ei nu ştiu decît să dispreţuiască puterea, neputincioşi cum sînt să o regleze.

Pe scurt, Constant şi Guizot *ştiu* în ce societate trăiesc, Tocqueville nu ştie. Şi tocmai pentru a descoperi aceasta, pentru a descoperi *natura democraţiei*, face el în 1831–1832 călătoria în America: în Statele Unite, democraţia pare să-şi fi atins „limitele naturale"[2].

Specificul democraţiei americane poate fi definit în cîteva cuvinte: americanii „s-au născut — şi nu au devenit — egali"[3]. În consecinţă, egalitatea democratică a creat acolo instituţiile politice care-i sînt adecvate şi care şi-au demonstrat acum supleţea şi stabilitatea. Născut în orăşelele (*townships*) din Noua-Anglie, principiul democratic animă acum o mare şi prosperă naţiune. Ceea ce trece în Franţa drept o mişcare socială convulsivă apare în Statele Unite ca un ansamblu armonios de obiceiuri şi instituţii.

Cum se poate prezenta democraţia sub două aspecte atît de contrastante? Pentru că, răspunde Tocqueville, ea e mai întîi o *stare socială*, definită prin *egalitatea condiţiilor*, nu un ansamblu de instituţii politice. Şi dintr-o aceeaşi stare socială, spune Tocqueville, popoarele pot să tragă consecinţe politice „extraordi-

1 *De la démocratie en Amérique*, Introduction, Gallimard, 1961, vol. I, p. 4.
2 *Ibid.*, p. 11.
3 *Ibid.*, vol. II, partea a doua, cap. III, p. 108.

nar" de diferite[4]. În acelaşi timp, a învăţat din observarea Statelor Unite că egalitatea condiţiilor reprezintă „faptul generator" aflat la baza tuturor realităţilor sociale şi politice americane, că această stare socială exercita o „influenţă extraordinară"[5] asupra tuturor aspectelor vieţii americane. Tocqueville spune în acelaşi timp că popoarele pot trage consecinţe politice „extraordinar" de diferite din aceeaşi stare socială şi că aceasta are o „influenţă extraordinară" asupra tuturor aspectelor vieţii, şi, în special, asupra instituţiilor politice. E mai mult decît o minune, se pare.

Această contradicţie sau această dificultate se estompează dacă luăm în considerare că, pe de o parte, starea socială democratică determină foarte riguros ce *nu* pot fi instituţiile — ele nu pot fi aristocratice — şi că, pe de altă parte, ea nu lămureşte, şi deci lasă pe seama discernămîntului popoarelor ceea ce pot fi ele: tiranizate sau libere. Atunci cînd Tocqueville afirmă că democraţia se defineşte mai întîi printr-o stare socială, el nu sugerează că aceasta ar fi în esenţă o „infrastructură" socială, distinctă în drept şi în fapt de o „suprastructură" politică în definitiv secundară, el defineşte momentul negativ al democraţiei: refuzarea sau excluderea aristocraţiei, a inegalităţii condiţiilor.

Se va spune că dacă, în Franţa, democraţia a trebuit să nege sau mai curînd să distrugă efectiv aristocraţia, nu la fel s-au petrecut lucrurile în Statele Unite, deoarece, cum subliniază Tocqueville, americanii „s-au născut — şi nu au devenit — egali". Este adevărat. Dar nu este necesar ca o aristocraţie să fie prezentă ca să i se nege principiul sau ideea. Să negi principiul aristocratic înseamnă să afirmi principiul contrar al suveranităţii poporului. Or, spune Tocqueville, democraţia în America devine în întregime inteligibilă dacă o percepem în lumina acestui principiu, dacă înţelegem că toate aspectele vieţii depind acolo de ceea ce el numeşte „dogma suveranităţii poporului":

> „În Statele Unite, dogma suveranităţii poporului nu este deloc o doctrină izolată care să nu ţină nici de obiceiurile, nici de ansamblul ideilor dominante; putem, dimpotrivă, să o ima-

4 *Ibid.*, vol. I, partea întîi, cap. III, p. 53.
5 *Ibid.*, introducere, p. 1.

ginăm ca pe ultima verigă a unui lanţ de opinii care învăluie întreaga lume anglo-americană. Providenţa a dat fiecărui individ, oricare ar fi el, gradul de raţiune necesar să se poată conduce el însuşi în lucrurile care îl interesează exclusiv. Aceasta este marea maximă pe care, în Statele Unite, se sprijină societatea civilă şi politică: tatăl de familie o aplică copiilor săi, stăpînul — servitorilor, localitatea — administraţiilor, provincia — localităţilor, statul — provinciilor, Uniunea — statelor. Extinsă la ansamblul naţiunii, ea devine dogma suveranităţii poporului. Astfel, în Statele Unite, principiul generator al republicii este acelaşi care reglează majoritatea acţiunilor umane."[6]

Astfel, Tocqueville descoperă în Statele Unite că democraţia este mai întîi o stare socială, şi că este esenţialmente dogma politică a suveranităţii poporului. Nu există contradicţie între definiţia „socială" a democraţiei şi definiţia sa „politică", ele spun acelaşi lucru în două moduri diferite. Să afirmi că starea socială este democratică înseamnă să afirmi că nici un cetăţean nu trebuie să asculte de alt cetăţean — cu excepţia cazului în care, desigur, acesta din urmă este un agent al „suveranităţii poporului" —, şi că nici un cetăţean nu „depinde" de alt cetăţean; să afirmi că aici domneşte suveranitatea poporului înseamnă să afirmi că fiecare ascultă doar de el însuşi sau de reprezentantul său. Starea socială defineşte momentul negativ al democraţiei, suveranitatea poporului — momentul său pozitiv.

O asemenea analiză are consecinţe considerabile pentru interpretarea societăţilor moderne. Ea implică ideea că distincţia între societatea civilă şi instituţia politică nu e fundamentală, deoarece nici una, nici cealaltă nu sînt ce sînt, şi deci nu se disting una de cealaltă decît pentru a înfăptui acelaşi proiect sau aceeaşi opinie. Acest proiect, în sine, nu este nici social, nici politic; el cuprinde „majoritatea acţiunilor umane". Spectacolul democraţiei în America îl conduce pe Tocqueville să pună în cauză categoriile de bază ale doctrinei liberale.

---

6 *Ibid.*, partea a doua, p. 414.

Ideea de democraţie, la Tocqueville, vizează esenţialmente ceva care nu aparţine în primul rînd nici ordinii civile, şi nici ordinii politice, ci este anterior şi mai fundamental. Este un tip deosebit de relaţii între oameni, care se defineşte, paradoxal, prin absenţa relaţiilor. Iată ce scrie autorul nostru în legătură cu „limita extremă" a democraţiei:

> „În Vest putem observa democraţia ajunsă la ultima sa limită. În aceste state, create oarecum de întîmplare, locuitorii au păşit ieri pe solul pe care-l ocupă. Abia de se cunosc între ei, şi nimeni nu cunoaşte istoria celui mai apropiat vecin. În această parte a continentului american, populaţia scapă deci nu doar influenţei marilor nume şi marilor averi, ci şi acestei aristocraţii naturale care derivă din cunoaştere şi din virtute... Noile state din Vest au deja locuitori; dar societatea încă nu există acolo."[7]

Cuvîntul capital este cuvîntul *influenţă*. De cînd oamenii trăiesc în societăţi, acestea nu se menţin decît prin influenţa, prin acţiunea pe care le exercită unele asupra celorlalte. Cu cît această influenţă, această acţiune este mai vie şi mai diversă, cu atît societatea este mai civilizată, cu atît omul îşi dezvoltă facultăţile. Or, democraţia, deoarece doreşte să se construiască pornind de la indivizi egali, care adică nu îşi poruncesc unii altora, şi nici măcar nu se influenţează unii pe alţii — orice influenţă tinde firesc să devină poruncă —, îi separă pe oameni unii de alţii, îi aşază alături, fără un liant comun. Ea tinde să „dizolve" societatea.

Acest mod de a vedea lucrurile, sau această temere era extrem de răspîndită la începutul secolului al XIX-lea în Franţa, îndeosebi, desigur, în mediul aristocratic din care provenea Tocqueville. Liberalii erau mai puţin sensibili decît reacţionarii la acest pericol; ei considerau fie, asemeni lui Constant şi deja Montesquieu, că, în fond, comerţul asociat libertăţii presei va asigura între oameni suficiente relaţii de interese şi opinii, astfel încît coerenţa socială să fie păstrată, fie, ca Guizot, că sfîrşitul privilegiilor aristocratice va lăsa inegalităţilor sau „superiorităţilor" naturale li-

7 *Ibid.*, partea întîi, cap. III, pp. 50–51.

bertatea să se afirme, şi deci să „lege" societatea. Originalitatea poziţiei lui Tocqueville ţine de faptul că el acceptă şi chiar radicalizează diagnosticul reacţionar, şi că rămîne totuşi la fel de liberal ca şi Constant, şi în mai mare măsură ca Guizot. Am putea spune că el se teme ca reacţionarii de ceea ce, ca liberalii, aprobă. Percepţia celor două partide este unilaterală, deoarece şi unii, şi ceilalţi tind să confunde cele două momente ale democraţiei pe care comparaţia dintre Statele Unite şi Franţa l-a făcut pe Tocqueville să le distingă riguros; reacţionarii nu văd decît momentul său negativ: individul separat de celălalt individ, iar liberalii — momentul său pozitiv: individul hotărînd liber asupra ceea ce va constitui legătura sa cu celălalt individ.

În măsura în care oamenii ce trăiesc într-o stare socială democratică sînt separaţi unii de alţii, puşi unii alături de alţii, fiecare din ei tinde să se închidă în propria sa lume, indiferent faţă de concetăţenii săi. Aceşti oameni separaţi trăiesc totuşi în aceeaşi societate, trebuie ca interesele lor comune să fie asumate. Atunci din două una: ori există un stat care administrează în mod tradiţional interesele comune, şi asemenea cetăţeni îi vor lăsa bucuros această responsabilitate şi nu se vor indigna foarte tare că are mîna prea grea, cu condiţia ca el să păstreze ordinea civilă, condiţie a bunăstării private; francezii se obişnuiseră ca administraţia regală să le gestioneze afacerile comune: deveniţi egali, ei lasă această grijă noii administraţii centrale, cu şi mai multă docilitate, deoarece sînt acum toţi la fel de slabi. Ori acest stat central nu există, indivizii egali sînt obligaţi să-şi trateze ei înşişi afacerile comune, să iasă din viaţa lor privată în acest scop: cum numai instituţiile libere pot pune să lucreze împreună oamenii egali, aceşti cetăţeni vor construi şi vor face să funcţioneze instituţii libere. Aşa s-a întîmplat în Statele Unite, unde obiceiul de *self-government* s-a născut, o dată cu necesitatea sa, în micile comunităţi de imigranţi, în care oamenii au fost obligaţi să înveţe arta asocierii — atît de preţioasă pentru popoarele democratice.

Reacţionarii văd că noua egalitate dizolvă legăturile sociale şi se ridică împotriva libertăţii, singura care ar permite, totuşi, reconstituirea acestor legături pe baze noi. Liberalii discern că noua libertate şi instituţiile pe care le implică ea sînt necesare noii stări a societăţii, fondată pe egalitate, dar pierd din vedere cît de puţin

îi îndeamnă pe oameni la libertate această nouă stare, cum îi incită ea să se mulţumească cu o libertate formală la vîrf, în Camera deputaţilor, şi riscă, aşa cum i s-a întîmplat lui Guizot, să considere că noua societate şi-a găsit instituţiile atunci cînd Guizot guvernează în numele său.

Libertatea politică îi este mai puţin necesară omului ca individ, siguranţei şi plăcerilor sale, cum credea Constant, cît îi este indispensabilă în postura sa de cetăţean: într-o societate în care oamenii se îndepărtează spontan unii de alţii, numai ea îi poate obliga să iasă din ei înşişi ca să se întîlnească, să conlucreze, să simtă că lumea nu se reduce la cercul strîmt al persoanei sau familiei lor. Dacă Tocqueville critică atît de aspru centralizarea administrativă, plagă comună a vechiului şi noului regim francez, nu e pentru că ea îi lezează pe francezi ca indivizi, ci, dimpotrivă, pentru că îi confirmă şi îi izolează în rolul lor secundar de indivizi avizi de securitate şi plăceri.

A vorbi despre absenţa de legături, despre independenţă, indiferenţă sau singurătate nu e suficient pentru a caracteriza viaţa omului democratic. Asemenea expresii nu sînt false, ci pur statice sau negative. De fapt, această absenţă de legături alimentează o formă inedită de relaţii, această independenţă — o formă inedită de dependenţă, această indiferenţă — una de interes şi chiar pasiune, această singurătate — una de gregaritate.

Egalitatea condiţiilor îl convinge pe fiecare, iar „dogma" suveranităţii poporului îl îndeamnă să se considere drept propriul său suveran şi, prin urmare, judecător, în ultimă instanţă, al oamenilor, ideilor şi lucrurilor. Fiecare este, desigur, prin natura sa, înclinat spontan la aceasta. Dar legea, împreună cu societatea pe care o structurează, adaugă aici sugestiilor naturii autoritatea sa. Ea îi spune — lucru pe care el ezită totuşi uneori să-l creadă pe de-a-ntregul — că este la fel de bun ca oricare altul, şi i-o demonstrează dîndu-i o parte egală cu a oricui altcuiva în guvernarea statului. Or, societatea din jurul său nu încetează să nege ceea ce-i şopteşte inima şi proclamă legea: unii sînt mai bogaţi, mai puternici decît el, alţii au reputaţia că sînt mai înţelepţi sau mai inteligenţi. Contradicţia dintre realitatea socială şi dorinţa combinată a inimii sale şi a legii suscită şi alimentează în fiecare o pasiune devorantă:

dorinţa de egalitate. El nu va avea linişte decît cînd realitatea socială se va pune de acord cu el însuşi şi cu legea.

N-ar trebui să se creadă, totuşi, că această pasiune îşi are unica sursă într-o voinţă deliberată de egalitate. Nu numai că omul democratic se vrea egal cu celălalt om, dar, mai ales, poate, el *se simte*, intens, *semenul* său. Tocqueville scoate în evidenţă acest lucru în capitolul *Democraţiei*, în care studiază *cum democraţia modifică raporturile dintre servitor şi stăpîn*. Nu există o relaţie mai inegală, se pare, decît cea care-l leagă pe servitor de stăpîn. Totuşi, în timp ce societatea, din aristocratică, devine democratică, această relaţie îşi schimbă sensul, conţinutul. Din clipa în care ideea de egalitate este înscrisă în legi şi afirmată de opinia publică, stăpînul şi servitorul îşi privesc poziţia cu ochi diferiţi. Dacă unul îl serveşte pe celălalt este în virtutea singurei legitimităţi posibile a supunerii în democraţie: contractul. Acesta poate fi judecat drept o ficţiune juridică, dar tocmai prin intermediul acestei ficţiuni servitorul şi stăpînul îşi iau în considerare raporturile. De aceea „spiritul" relaţiei lor este schimbat:

> „În zadar bogăţia şi sărăcia, porunca şi ascultarea stabilesc accidental mari distanţe între doi oameni, opinia publică întemeiată pe ordinea obişnuită a lucrurilor îi apropie de nivelul comun şi creează între ei un fel de egalitate imaginară, în ciuda inegalităţii reale a condiţiilor lor."[8]

Într-o asemenea societate, inegalităţile, diferenţele dintre oameni par deci accidentale. Ceea ce contează este egalitatea şi asemănarea. Acest sentiment dominant al asemănării umane are două consecinţe care par — dar în realitate nu sînt deloc — contradictorii.

În măsura în care oamenii se simt asemănători, fiecare este foarte sensibil la suferinţele, cel puţin la suferinţele vizibile, adică mai ales fizice, pe care le încearcă celălalt. Ne identificăm uşor cu cel care ne seamănă. Într-o asemenea societate, sentimentul de compasiune va căpăta o amploare şi un dinamism inedite: moravurile vor deveni din ce în ce mai blînde.

---

8 *Ibid.*, vol. II, partea a treia, cap. V, p. 189.

În acelaşi timp, şi din aceleaşi motive, oamenii se vor înstrăina tot mai mult unii de alţii. Într-adevăr, tocmai prin diferenţele lor acţionează ei unii asupra altora în societate şi stabilesc legături efective. Din moment ce diferenţele sînt considerate ca accidentale, oamenii nu le mai resimt ca meritînd adeziunea lor vitală — servitorul, de exemplu, nu se mai identifică cu serviciul său —, ci doar ca nişte roluri pe care le vor putea schimba în viitor sau care, în perioada cînd sînt asumate, sînt compatibile cu o mare varietate de alte roluri. Într-o asemenea societate, indivizii nu ies din ei înşişi — ca să muncească, să iubească, să gîndească, să se roage — decît într-o manieră concepută şi resimţită întotdeauna ca reversibilă.

Societatea democratică pune deci faţă în faţă oameni care se vor şi se simt asemănători, dar care sînt şi se simt în mod necesar distincţi. „Distincţia" lor apare în „diferenţele" lor, şi aceste diferenţe devin mai ales sensibile prin inegalităţile pe care le cuprind şi le sugerează; ei sînt în mod necesar rivali sau concurenţi. În faţa acestei concurenţe, omul democratic poate alege între două strategii. Fie că se străduieşte să reducă inegalitatea evoluînd la nivelul concurentului său şi, dacă e posibil, depăşindu-l; este, ne spune Tocqueville, atitudinea negustorului american. Acesta vede în concurentul său un egal; de aceea, nu acceptă să fie mai bogat, mai întreprinzător, să reuşească mai bine decît el. Cum scria deja Montesquieu: „Comerţul este îndeletnicirea oamenilor egali". Dar, în acelaşi timp, negustorul american nu se lasă copleşit de „sentimentul asemănării", distinge riguros între el însuşi şi celălalt, recunoaşte obiectivitatea regulii pieţii; „acceptă" inegalitatea dintre celălalt şi el însuşi ca accidentală, desigur, şi menită a fi depăşită, dar o acceptă. Fie, şi aceasta este a doua atitudine deschisă omului democratic, că se lasă cuprins de sentimentul asemănării, se străduieşte să reducă inegalitatea, aducîndu-l pe concurentul mai fericit la propriul său nivel sau împiedicîndu-l pe cel care are şanse să fie mai fericit să se distingă de el. Aceste două comportamente sînt conforme cu starea socială democratică, dar cel de-al doilea are tendenţial cele mai mari şanse să fie adoptat. Acceptarea concurenţei este într-adevăr o dispoziţie psihică deosebit de fragilă: ea constă în a accepta şi a refuza în acelaşi timp inegalitatea. Într-o societate democratică, opinia publică, pătrunsă de sentimentul asemănării umane, privind inegalităţile

ca fiind esenţialmente accidentale, dacă pot să mă exprim astfel, înclină natural în sensul refuzului, dă natural cîştig de cauză acelei părţi a sufletului care refuză inegalităţile, chiar accidentale: să consideri inegalităţile „esenţialmente accidentale" înseamnă deja să le refuzi în principiu.

Unde duce refuzarea inegalităţii, chiar accidentale? Unde duc sentimentul asemănării şi dorinţa de egalitate atunci cînd sînt lăsate în seama forţei lor? Cu alte cuvinte, cum poate fi depăşită distincţia dintre mine şi ceilalţi, întotdeauna susceptibilă să-i facă pe ceilalţi să apară mai bogaţi, mai puternici, mai fericiţi decît mine? Concepînd şi construind, între indivizi, sau mai curînd deasupra lor, un *terţ* a cărui raţiune de a fi şi misiune să constea în a simboliza, garanta şi realiza egalitatea şi asemănarea: puterea *centrală*. Aceasta, „fiind în mod necesar şi incontestabil deasupra tuturor cetăţenilor, nu stîrneşte invidia nici unuia dintre ei, şi fiecare crede că răpeşte egalilor săi toate prerogativele pe care i le concede"[9].

Astfel, egalitatea condiţiilor produce două comportamente antitetice; gustul concurenţei, care poate merge pînă la „croism" la negustorul american; refuzarea concurenţei, care conduce la încredinţarea tuturor privilegiilor şi tuturor puterilor administraţiei centrale, pentru a fi sigur că ele nu vor fi posedate sau exercitate de vecin, trăsătură caracteristică a Franţei. În viziunea lui Tocqueville, a doua tendinţă este în mod natural cea mai puternică într-o stare socială democratică, şi din acest motiv el descrie gustul concurenţei ca pe o trăsătură specific şi aproape bizar „americană", şi nu ca pe o trăsătură general „democratică"[10].

Ne putem prin urmare întreba unde este cel mai bine realizată adevărata natură a democraţiei: în Statele Unite sau în Franţa? Oare particularitatea istoriei franceze — moştenirea comună a Vechiului Regim şi a Revoluţiei: centralizarea administrativă — este cea care-i împiedică pe francezi să se bucure de avantajele democraţiei, să facă să funcţioneze instituţiile libertăţii? Sau particularitatea istoriei şi moravurilor americane este cea care-i fe-

9 *Ibid.*, partea a patra, cap.III, p. 302.
10 *Ibid.*, vol. I, partea a doua, cap. X, p. 421.

reşte pe americani de consecinţele naturale ale stării sociale democratice, şi anume de aceeaşi centralizare?

În orice caz, în America a perceput Tocqueville mai acut ameninţarea pe care în ochii săi democraţia o face să apese pe cea mai înaltă dintre libertăţi, libertatea de a gîndi. Această ameninţare nu ţine de instituţii, care sînt cele mai liberale din lume. Ea ţine de transformarea pe care o suferă însăşi activitatea de a gîndi într-o societate democratică. Condiţia acestei activităţi este schimbul intelectual, influenţa, acţiunea, contactul spiritelor unul cu celălalt. Exerciţiul gîndirii presupune că îl consider pe autorul pe care îl citesc, pe interlocutorul care îmi vorbeşte ca susceptibil să spună adevărul pe care îl ignoram pînă atunci, să răstoarne interpretarea mea despre lume, şi deci viaţa mea. Or, ce se întîmplă într-o stare socială democratică?

> „Cît despre acţiunea pe care o poate avea inteligenţa unui om asupra altuia, ea este în mod necesar extrem de restrînsă într-o ţară unde cetăţenii, deveniţi aproape identici, se văd toţi de foarte aproape şi, nezărind în nici unul dintre ei semnele unei nobleţi şi ale unei superiorităţi incontestabile, sînt neîncetat readuşi spre propria lor raţiune ca spre sursa cea mai vizibilă şi cea mai apropiată a adevărului. Atunci este distrusă nu numai încrederea într-un asemenea om, ci şi tendinţa de a crede pe cineva pe cuvînt. Fiecare se închide în sine şi pretinde să judece de acolo lumea."[11]

Dar acest refuz de a-l asculta pe celălalt nu duce la o vie activitate personală, el distruge doar condiţiile acesteia. Într-adevăr, cum ar putea omul democratic, slab şi izolat, să-şi acorde credit? El este la fel de bun ca oricare altul, e adevărat, dar acest altul este la fel de bun ca el. Nu se poate crede decît pe sine, dar nu-şi poate acorda credit. În consecinţă, el nu are încredere nici în sine, nici în altul, ci în acest al treilea pe care-l formează împreună, toţi împreună, el se încrede în mulţime:

> „Pe măsură ce cetăţenii devin mai egali... tendinţa de a crede în mase sporeşte... În timpurile de egalitate, oamenii

11 *Ibid.*, vol. II, partea întîi, cap. I, p. 12.

n-au nici o încredere unii în alţii, datorită similitudinii lor; dar tocmai această similitudine le dă o încredere aproape nelimitată în judecata publicului; căci nu li se pare plauzibil ca, avînd toţi capacităţi intelectuale asemănătoare, adevărul să nu fie de partea celor mai mulţi."[12]

Şi Tocqueville poate conchide:

„Nu cunosc nici o ţară unde să domnească în general mai puţină independenţă de spirit şi adevărata libertate de discuţie ca în America."[13]

Atunci cînd, la sfîrşitul celui de-al doilea volum din *Democraţie*, Tocqueville schiţează imaginea „noului despotism" care ameninţă popoarele democratice, el juxtapune sau amalgamează trăsături „franceze" şi trăsături „americane", centralizare administrativă şi putere sterilizantă a opiniei publice[14].

Trebuie în orice caz subliniată o trăsătură a acestui „nou despotism": *blîndeţea* sa. Aşa cum am văzut, omul democratic are oroare de violenţă: el se identifică imediat cu cel care suferă. Cu condiţia ca puterea centrală să evite măsurile violente sau pur şi simplu brutale — şi oamenii care o deţin, oameni democratici la rîndul lor, nu vor fi tentaţi în mod natural de ele — , ea va găsi cetăţeni deosebit de docili. Nu numai că va evita instinctiv acţiunile brutale, dar îşi va propune spontan ca sarcină pozitivă să-i ferească pe cetăţeni de orice prilej de suferinţă vizibilă, fizică sau morală.[15]

Scopul legii, aşa cum va fi ea dorită de putere şi de cetăţeni, va fi aproape exclusiv să diminueze ocaziile de suferinţă vizibilă. A vorbi despre „despotism blînd" sugerează poate o idee inexactă: vom trăi sub despotismul blîndeţii.

---

12 *Ibid.*, cap. II, p. 18.

13 *Ibid.*, vol. I, partea a doua, cap. VII, p. 266.

14 *Ibid.*, vol. II, partea a patra, cap. VI.

15 „De ce nu îi poate feri în întregime de frămîntarea de a gîndi şi de chinul de a trăi?" comentează Tocqueville (*ibid.*).

Montesquieu considerase că principalul merit al liberalismului, ca dezvoltare a comerţului şi a luminilor spiritului, alături de separaţia puterilor, era uşurarea pe care o aducea vieţii umane. Regimul liberal era în opinia sa cel care făcea să sufere cel mai puţin natura umană. Rousseau, deja, manifestase asupra acestui aspect o oarecare aprehensiune. Vizîndu-l direct pe Montesquieu, el scrie:

„*Cunoştinţele îi fac pe oameni blînzi*, spune acest filozof celebru, a cărui operă întotdeauna profundă şi uneori sublimă respiră pretutindeni dragostea de umanitate. El a cuprins în aceste cîteva cuvinte şi, lucru rar, fără emfază, tot ce s-a scris vreodată mai temeinic spre gloria Literelor. Este adevărat, cunoştinţele îi fac pe oameni blînzi; dar blîndeţea, cea mai demnă de iubit dintre virtuţi, este cîteodată şi o slăbiciune a sufletului. Virtutea nu este întotdeauna blîndă; ea ştie să se înarmeze cînd trebuie cu severitate împotriva viciului, se înflăcărează de indignare împotriva crimei... Brutus era un om deloc blînd; cine ar avea curajul să afirme că nu era virtuos? Dimpotrivă, există suflete laşe şi nevolnice care nu au nici flacără, nici căldură, şi care nu sînt blînde decît din indiferenţă faţă de bine şi de rău. Aceasta este blîndeţea pe care o inspiră popoarelor gustul Literelor."[16]

Aversiunea sa pentru „indiferenţa" popoarelor moderne îl conduce pe Rousseau la două atitudini opuse: cînd face elogiul lui „Brutus" sau al „femeii spartane", care ştiu să-şi subordoneze toate sentimentele umane crudelor exigenţe ale virtuţii civice, cînd, dimpotrivă, vede în „milă", în mila sensibilă, cea care se adresează suferinţelor corpului, singurul sentiment capabil să depăşească separaţia dintre indivizi caracteristică societăţii moderne, pentru că este singura care ne permite să ne identificăm cu semenul nostru suferind, vede în blîndeţea activă singurul mijloc de a depăşi blîndeţea indiferenţei proprie societăţilor individualiste. Tocqueville observă că statul şi societatea democratică tind natural să se lase călăuzite tot mai mult de o asemenea compasiune.

16 *Réponse à Bordes*, in *Oeuvres*, Gallimard, Pléiade, vol. III, p. 72.

Va face el atunci elogiul „durităţii" sau chiar şi al „cruzimii", reacţionînd la această tendinţă ca Rousseau faţă de Montesquieu? Aceasta va fi alegerea lui Nietzsche, nu a sa. El nu sugerează nici o clipă că recursul la „duritate" poate fi un remediu la dezvoltarea excesivă a blîndeţii. Constatînd că această dezvoltare, în general influenţa crescîndă a ideii şi sentimentului de egalitate şi de asemănare, riscă să degradeze caracterul uman, el recurge la libertatea politică; numai libertatea politică îi face pe oameni să iasă din ei înşişi, îi face să trăiască într-o lume comună, oferă lumina în care să li se judece virtuţile şi viciile; numai libertatea politică le permite să se privească în acelaşi timp ca egali şi distincţi. Cu Tocqueville, liberalismul nu se mai bazează pe dezvoltarea necesară şi armonioasă a egalităţii şi libertăţii, el îşi ascute de acum tăişul în lupta gustului pentru libertate, nu împotriva egalităţii, desigur, ci împotriva dorinţei de egalitate, luptă cu rezultat incert, luptă inegală, deoarece libertatea aparţine *artei* democraţiei, în vreme ce egalitatea aparţine *naturii* sale.

Distincţia dintre natura şi arta democraţiei se traduce empiric prin distincţia dintre democraţia ca stare socială egală şi democraţia ca instituţii politice libere. Ea reflectă distincţia caracteristică a proiectului liberal originar în care o stare naturală egalitară şi fără putere este baza construcţiei artificiale a guvernării reprezentative; dar ea obligă la o reconsiderare a acesteia. În schema liberală, starea naturală, cu caracteristicile sale, furnizează motivul şi condiţiile construcţiei politice, dar astfel îşi epuizează rolul: ea este *prezumţia* acţiunii politice, care e destinată să fie „depăşită" de aceasta, de „suveranitatea" sa. Spectacolul democraţiei îl face pe Tocqueville să reconsidere raportul dintre natură şi artă pe care-l presupune liberalismul.

„Dogma" suveranităţii poporului cere ca fiecare om să nu asculte decît de sine însuşi sau de reprezentantul său. Condiţia acestei singure ascultări legitime este ca acest om să fie absolut independent. Or, ca membru al societăţii, el este întotdeauna prins într-o reţea de inegalităţi sau de influenţe — influenţele sînt totodată cauză şi efect al inegalităţilor — care pun în pericol această independenţă. Primul timp al democraţiei, timpul ei negativ, constă deci în efortul de a distruge aceste influenţe pentru ca individul democratic să poată în sfîrşit avea opinii şi decide „liber"; adică

într-o suverană „autonomie". Primul timp al democraţiei rezidă în efortul de a constitui o veritabilă „stare naturală" pornind de la care oamenii vor putea să se constituie în sfîrşit liberi într-un corp politic liber. Şi asta nu pentru că democraţia ar dori propriu-zis să „revină la starea naturală": ea vrea să se întemeieze plecînd de la această stare în sfîrşit atinsă, căci ea vrea să se întemeieze pornind de la indivizi liberi şi egali. Timpul firesc iniţial al democraţiei este cel în care ea pregăteşte condiţiile creării singurei societăţi legitime, condiţiile propriei sale creări.

Spectacolul democraţiei îi dezvăluie astfel lui Tocqueville că ceea ce liberalismul consideră drept „ipoteză", „dat" sau „presupoziţie" a ordinii politice legitime, trebuie să fie căutat, creat sau construit. Starea naturală nu reprezintă începutul istoriei politice a omului, ci este mai curînd sfîrşitul sau cel puţin orizontul ei. Proiectul liberal, dorind să se întemeieze pe egalitatea „naturală", deschide deci esenţialmente o *istorie*: istoria eforturilor şi progreselor omului de a stabili artificial, printr-o suveranitate care nu există în natură, această egalitate „naturală" pornind de la care el va putea construi într-o manieră deplin „raţională" sau „conştientă" ordinea politică legitimă. Natura neobosind să producă inegalităţi, influenţe, dependenţe, acest „prim" timp se perpetuează neîncetat: bas continuu al democraţiei, el reprezintă „natura" acesteia, deoarece este condiţia oricărei convenţii şi conferă omului democratic sentimentul că trăieşte în „istorie", fiindcă îl face să trăiască în interiorul unui proiect în care este totodată stăpîn suveran şi materie docilă.

Remarcă finală

Acest eseu se poate încheia cu Tocqueville, dar, firește, nu pentru că istoria intelectuală a liberalismului ia sfîrşit o dată cu el, ci pentru că a formulat problema societăţilor liberale în maniera cea mai amplă şi mai profundă.

Tocqueville nu dezvăluie totuşi niciodată resortul mişcării istorice „irezistibile" pe care o descrie atît de bine. Ici şi colo, o remarcă sugerează că, dacă este obligat să răspundă, el va invoca influenţa pe termen lung a egalităţii „evanghelice". Analiza pe care o face democraţiei ne pune totuşi pe o altă pistă.

Proiectul democratic plasează omul într-o postură ciudată. El îi atribuie mai întîi o suveranitate ieşită din comun, în virtutea căreia acesta trebuie să aducă la egalitatea naturală toate inegalităţile pe care le produce natura socială, să distrugă toate „influenţele" prin care oamenii acţionează unii asupra altora. Dar această suveranitate este în acelaşi timp foarte umilă: nu ştie ce-o să facă omul cu libertatea sa naturală recucerită. Ea nu vrea să ştie: el e liber; şi este obligată să n-o ştie, căci altfel ar fi puterea unei opinii particulare. Omul este totodată suveranul potenţial al materiei sociale şi speră că, odată această materie redusă la starea sa „naturală", ea va fi, la rîndul ei, suverană, că natura sa se va afirma în imprevizibilul spontaneităţii sale creatoare. Proiectul democratic presupune deci atît că omul nu se cunoaşte deloc pe sine, cît şi că se cunoaşte perfect, sau că, undeva, în adîncurile „socialului", el „este" în mod absolut, că, la un moment dat, previzibil sau imprevizibil, al „istoriei", el „va fi" în mod absolut: *homo verus et absconditus.*

Acest dispozitiv democratic este fixat încă de la originile proiectului liberal sau modern aşa cum l-am întîlnit la Hobbes. Din moment ce, pentru a scăpa în mod definitiv de puterea acestei in-

stituţii religioase ciudate care este Biserica, trebuie să renunţăm să gîndim viaţa omenească potrivit binelui sau scopului său — întotdeauna vulnerabile la ceea ce am numit supralicitarea Bisericii —, din moment ce, în consecinţă, puterea din corpul politic nu mai poate fi gîndită ca puterea scopului sau binelui, a unui bine care ordonează ceea ce dă, conform definiţiei augustiene a graţiei divine, omul nu se poate înţelege decît „creîndu-se".

Ideea unei „creaţii" a omului de către el însuşi caracterizează ceea ce o interpretare răspîndită numeşte proiectul „prometeic" al omului modern, care se vrea fiul operelor sale. Biserica sau Bisericile, în general spiritele religioase nu au scăpat ocazia să mustre sever pe numitul om modern pentru o asemenea „trufie", care pretinde să uzurpe atributele divine. Aceasta nu e totuşi plauzibilă la o fiinţă a cărei viaţă este în mod natural *solitary, poor, nasty, brutish and short.* Într-adevăr, motivul fondator pe care încercăm să-l surprindem aici este invers: el este unul, şi îndreptat împotriva intolerabilei trufii de a cunoaşte lucrurile celeilalte lumi, care provoacă atîta suferinţă în lumea noastră. Leviathanul este cel care-i supune pe *children of pride*, „copiii orgoliului".

Cum poate omul să se „creeze" pe sine? Desigur, el nu are nici o „părere", nici o „idee despre bine" ca să dirijeze această creaţie: asta ar însemna să reînnoiască situaţia religioasă de care vrea să se elibereze, să restabilească puterea unei „opinii particulare". Îşi imaginează: ce ar fi el în afara oricărei societăţi, a oricărei religii, pur şi simplu om, ce ar fi el dacă nu ar avea încă nici o părere despre sine, nici o idee despre el însuşi? Şi ce ar face el? Ar fi „natură pură", ar trăi în „starea naturală"; ar fi natura umană, dar nu încă om. Ca să devină om, e nevoie ca această natură să se reflecte sau să se reprezinte: în aceasta constă *Fiat*-ul creator pe care Hobbes îl aşază la originea suveranităţii, cauză eficientă a corpului politic.

Definiţia acestei suveranităţi depinde de interpretarea pe care fiecare autor o dă stării naturale, dar sensul său rămîne acelaşi. „Creînd" suveranitatea — dacă nu se poate crea pe el însuşi poate crea suveranitatea, suveranitatea *sa* —, omul se divizează: este autorul acesteia şi subiectul său. Ea îi exprimă şi îi reflectă natura, şi în acelaşi timp îi defineşte umanitatea, fixînd regulile binelui şi răului potrivit lui Hobbes, creîndu-i fiinţa morală potrivit lui

Rousseau. El trăieşte în acelaşi timp în natura şi în suveranitatea sa, care, articulîndu-se una pe celalaltă, trimiţînd una la cealaltă, închid cercul uman, de acum încolo invulnerabil la revendicările „supraomeneşti" ale religiei.

Religia nu poate face apel la natura sa, care trebuie să ceară autorizarea suveranităţii; ea nu poate face apel la suveranitatea sa, care nu poate decide nimic singură, sau care nu poate decide decît asupra unor „convenţii", întrucît nu este decît expresia naturii sale, întrucît trebuie, la rîndul ei, să ceară autorizaţia autorului său. Această divizare sau duplicitate garantează că nici un scop, nici un bine nu poate pretinde ceva de la om. Ea nu poate ordona ceea ce dă natura; nu poate da ceea ce ordonă suveranitatea.

Prin urmare, neputîndu-se crea cu propriile mîini, omul se divizează, dă ca sarcină naturii sale să-şi creeze suveranitatea, iar acesteia — s-o creeze sau s-o recreeze pe cea dintîi. Presupunînd „starea naturală" sau „societatea" care trebuie să-l creeze, el este întotdeauna deja creat, deoarece trăieşte într-un corp politic; afirmîndu-şi suveranitatea, cea a „statului", el continuă să se creeze sau să se recreeze în fiecare clipă, fiindcă dă ordine, „legi" naturii sale, societăţii. Cum el nu există decît în schimbul dintre reprezentant şi reprezentat, nu există cu adevărat decît acolo unde nu este, acolo unde se presupune, acolo unde îşi este propriul autor.

Dorinţa naturală a omului este să reunifice această duplicitate: el vrea să trăiască acolo unde se gîndeşte. El se gîndeşte în natură: vrea ca natura sau societatea să-şi fie suficientă, ca legea să-i fie imanentă, ca în practică legile să comande cît mai puţin: se vrea individ din ce în ce mai liber. El se gîndeşte în termenii legii: vrea ca legea să-şi fie suficientă, ca nimic să nu comande în afara legii, ca în practică să existe cît mai puţine ordine sau chiar influenţe în natura socială: se vrea individ, din ce în ce mai egal. Într-un dispozitiv social în care este guvernat tot mai exclusiv de un stat care guvernează tot mai puţin, omul este din ce în ce mai puţin capabil să primească şi să dea bunurile propriei sale naturi: acesta este motivul temerilor lui Tocqueville.

Resortul mişcării istorice moderne apare deci dublu: dorinţa naturală şi proiectul de a se sustrage puterii politice a unei religii care se pretinde revelată; dorinţa nu mai puţin naturală şi proiectul de a se sustrage dispozitivului pe care l-a conceput şi realizat

pentru ca să satisfacă prima dorinţă, să înfăptuiască primul proiect. Chiar dacă este plauzibil să presupunem că cel de-al doilea îl continuă natural pe primul, este dificil să discernem, în fiecare etapă a dezvoltării moderne, partea corespunzătoare a unui proiect sau altuia: efectele lor sociale şi politice nu se pot diferenţia. Mai exact, efortul de a evita divizarea, de a o depăşi, o adînceşte. Accentuarea unuia din termeni, a naturii sau a legii, îl slăbeşte în mod necesar pe celălalt, diminuînd în egală măsură resursele corpului politic. Fiecare „progres", al naturii sau al legii, al societăţii sau al statului, al reprezentatului sau al reprezentantului, sfîrşeşte prin a arăta, după o perioadă de iluzie „liberală" sau „statală", că divizarea este încă prezentă, că individul este încă incapabil să o depăşească. Alcătuind o lege pe care o vrea suverană absolută a naturii, dar care nu trebuie şi nu-şi poate găsi argumentele decît în aceasta — iată tema originară a distincţiei dintre starea naturală şi starea civilă, dintre societate şi stat, tema originară a guvernării reprezentative —, dispozitivul modern face legea din ce în ce mai mult unică suverană, natura din ce în ce mai liberă, dar şi pe una şi pe alta tot mai slabe, pînă ce natura şi legea nu mai sînt preocupate decît să-şi epuizeze reciproc forţele.

Renunţînd, pentru a evita supralicitarea creştină, la ideea „păgînă" că natura este în mod firesc legiuitoare, sau că binele ordonează ceea ce dă, proiectul modern are în vedere o separare riguroasă a naturii şi a legii, care nu poate fi imaginată pînă la capăt — ea este „contradictorie" —, dar care poate totuşi să fie *voită*: fiecare eşec devine chiar o promisiune de succes, deoarece natura sau legea, societatea sau statul se află întotdeauna acolo ca să furnizeze, se speră ceea ce celălalt termen al cuplului s-a dovedit incapabil să dea. Momentul lui Rousseau ilustrează perfect mecanismul ciudat prin care contradicţia sau imposibilitatea proiectului devine motivul pentru a-l continua.

Rousseau dezvăluie această imposibilitate atunci cînd arată că separaţia dintre natura umană şi legea umană, dacă este gîndită pînă la capăt, lasă să se presupună o stare naturală, o natură umană care nu are nimic uman. Dar pentru a pune în evidenţă eroarea predecesorilor săi care nu au mers suficient de departe în investigaţia lor, care au considerat drept „om natural" un om deja social sau „legal", el reconstituie o istorie ipotetică a apariţiei omului

pornind de la non-umanitate, sugerînd astfel că „istoria" putea face să se ivească ceea ce nici natura, nici legea nu erau în stare să dea. Definind libertatea ca pe adevărata natură a omului, definindu-l pe om ca pe fiinţa ce-şi creează propriile legi, el dă naştere convingerii că ceea ce apare drept o problemă insolubilă conţine promisiunea unei soluţii inedite, el dă naştere voinţei de a construi un corp politic care depăşeşte complet, păstrînd-o riguros, separaţia dintre natură şi lege. „Revoluţia" va fi întreprinderea politică adecvată noii definiţii a omului, cea care îi manifestă în act adevărul.

Naţiunea a fost în Europa, timp de un secol şi jumătate, forma politică aptă să încarneze această dublă promisiune, cea a „istoriei" şi cea a „revoluţiei". Uneori, ca în Germania, naţiunea îşi dă o definiţie „istorică" sau „culturală" care conţine, susţine şi maschează divizarea dintre natură şi lege, societate şi stat; alteori, ca în Franţa, naţiunea este întemeiată prin actul revoluţionar : debarasaţi de orice istorie, „francezii" devin cetăţeni în clipa în care legea generală este promulgată prin suveranitatea naţională. Aceste două mari suporturi intelectuale şi afective ale ideii de naţiune au dispărut astăzi. Comunismul a dat o lovitură de moarte speranţei pe care omul european şi-o punea în revoluţie. Naţional-socialismul a distrus siguranţa de sine a naţiunii europene. Astfel, societatea civilă şi statul se regăsesc în nuditatea confruntării lor reciproce, lipsită de sublimul protector al Regelui, Revoluţiei sau Naţiunii. Atunci, îndepărtîndu-ne de profeţi, căutăm cuvîntul enigmei europene la artizanii, mult timp neglijaţi, din secolele al XVIII-lea şi al XVII-lea, care ştiau cel puţin că problema numărul unu este cea a naturii şi a legii.

Religia creştină de care ei doreau să apere cetatea este la fel de slăbită ca natura societăţii noastre civile şi legea statului nostru. Dar, în actuala sa slăbiciune, ea ne determină în continuare să căutăm această separaţie dintre natură şi lege pe care odinioară, atunci cînd era în putere, ne-a obligat mai întîi s-o vrem. *Vis a tergo* care împinge ţările din Occident spre o societate „fără religie", ea rămîne încă suverană în extenuarea sa aparentă ca şi cum, în trei secole ale unei istorii pe care o numim „accelerată", nu s-ar fi întîmplat nimic.

Sumar

Introducere *de Sorin Antohi* 5
Cuvînt înainte 10
I. Europa şi problema teologico-politică 17
II. Machiavelli şi fecunditatea răului 27
III. Hobbes şi noua artă politică 41
IV. Locke, munca şi proprietatea 67
V. Montesquieu şi separaţia puterilor 87
VI. Rousseau critic al liberalismului 104
VII. Liberalismul după Revoluţia franceză 125
VIII. Benjamin Constant şi liberalismul de opoziţie 130
IX. François Guizot: liberalismul de guvernămînt 142
X. Tocqueville: liberalismul în faţa democraţiei 157
Remarcă finală 172

Lei 199
ISBN 973-28-0335-5

ISTORIA INTELECTUALĂ A LIBERALISMULUI

De la regresul diferitelor ideologii socialiste, la începutul anilor '80, interesul şi curiozitatea manifestate faţă de liberalism au sporit. Lipseau însă lucrări noi, privitoare la fundamentele istorice şi filozofice ale acestui curent de gîndire. Manent a umplut acest vid, mergînd la izvoare. Împotriva curentului, care prezintă liberalismul în primul rînd ca pe o doctrină economică, autorul arată că miezul acestuia nu e economicul, ci religiosul. După războaiele religioase şi ca o reacţie la ele, s-a impus necesitatea edificării unui stat neutru: o formă politică fără opinie.

Iată de ce liberalismul e leagănul gîndirii politice moderne, acompaniamentul constant al vieţii noastre intelectuale şi politice.